ESCRITOS FILOSOFICOS III

FILOSOFOS Y FILOSOFIAS

BOGOTA-1989

Dr. Daniel Herrera Restrepo.
Universidad del Valle. Colombia.

Ciencia y Mito en Platón.

Revista de Filosofía, México, 1977, 10 (29-30)

Toda aproximación al pensamiento de Platón se enfrenta, de inmediato, con dos graves dificultades. La primera de ellas se origina en el peso histórico de la interpretación aristotélica que ha servido de punto de partida para la gran mayoría de exposiciones del pensamiento platónico. La segunda, es la atmósfera mítica dentro de la cual se realiza el discurso platónico.

Para Aristóteles, las ideas, que son sólo atributos posibles de las cosas, habrían recibido de su antecesor la dignidad de ser que conviene, *de jure,* a los sujetos de la atribución. Si esta interpretación aristotélica fuera válida, el platonismo sería algo tan absurdo que no merecería ser tenido en cuenta. Nosotros no creemos en la validez de dicha interpretación. Dejémosla, pues, de lado, como también la problemática propia del discurso aristotélico.

Pero ¿qué decir de la atmósfera mítica? Consideramos que dicha atmósfera debe ser sometida a una lectura epistemológica. Es éste el objeto de nuestro estudio.

Anticipando algunas de nuestras conclusiones, consideramos que la serie de mitos que acompañan la reflexión platónica expresan una idea fundamental: la práctica discursiva, el discurso racional está acompañado y contaminado por lo irracional, y esto a diversos niveles: a nivel de la *experiencia,* la cual nunca llega a ser plenamente racionalizada; a nivel de la *fundamentación,* ya que las determinaciones elaboradas por la razón se fundamentan en lo indeterminado de la misma manera que el conjunto de lo condicionado reenvía a lo incondicionado; a nivel del *punto de partida* de la reflexión que implica tanto una situación de confusión previa como una actitud de asombro; a nivel de la *dinámica del proceso* intelectual que exige estar acompañada de un elán afectivo; en fin, a nivel del *término* de la ciencia que sería la intuición —identificación del ser y del pensar—, intuición que, de hecho, no se da pero que, *de jure,* debería ser perseguida.

Tratando de definir la ciencia, Platón no lo hace partiendo de criterios subjetivos como serían los de la certeza, la resistencia a la duda, la utilidad. En este sentido no encontramos, en su reflexión, por ejemplo, el problema cartesiano de la certeza. Tampoco lo hace partiendo de las ciencias ya existentes: al contrario, ellas son juzgadas a partir de lo que sería "la ciencia". De acuerdo con esto, no encontramos en Platón la actitud de Kant quien parte de las ciencias ya existentes. Nos encontramos más bien con la actitud de Husserl quien juzga las ciencias existentes a partir de una concepción *a priori* de la ciencia.

La ciencia es definida por Platón a partir del acto supremo —la intuición— mediante el cual se alcanzaría el objeto último de la reflexión. Por consiguiente, si quisiéramos saber cuál es el estatuto propio de la ciencia tendríamos que reflexionar sobre la serie de actos mediante los cuales se da el conocimiento: la sensación, la opinión verdadera, la opinión acompañada de razón, todos ellos momentos dialécticos que deben ser superados en nombre del acto final, la intuición, acto no efectivamente realizado, pero que juega el papel de "idea límite", de horizonte en la ascesis del conocimiento. La dialéctica platónica nos hace pensar, de esta manera, en aquella "filosofía del no" de Bachelard para la cual el conocer debe evolucionar junto con lo conocido mediante sucesivas rupturas que hacen de la verdad una teoría del error rectificado.

En la *Carta VII* Platón, antes de enumerar los diversos momentos del proceso dialéctico de la episteme (342 a 344 d), nos llama la atención, al criticar las pretensiones filosóficas de Dionisio de Siracusa, sobre el hecho de que la filosofía es algo difícil, que implica valor y sacrificios, ya que el tiempo de la verdad es un tiempo que tiene su propio ritmo, muy diferente del tiempo de la industria donde se puede echar mano siempre a un método de fabricación pre—establecido. Precisamente el error de los sofistas consistió en considerar que la formación filosófica era una técnica como cualquier otra. La filosofía es un camino largo y la lejanía de la verdad impone multiplicar los *intermediarios:* cada momento del proceso tiene un sentido negativo: él no constituye la verdad. Pero son momentos necesarios en el camino hacia la verdad.

A partir de esta Carta, nos es fácil comprender al *Teeteto* en el cual, la ciencia se presenta como el arte de refutar los falsos

saberes. En términos actuales diríamos que es el arte de crear rupturas. Y precisamente, la primera ruptura que tiene en mente Platón es la del saber de lo inmediato. Lo inmediato no es lo verdadero. Y ¿qué es lo inmediato? Ante todo la verdad de la sensación. Toda la primera parte del diálogo está dedicada a la refutación de este empirismo, refutación consistente en radicalizar la tesis empirista hasta llevarla a su propia autodestrucción. Pasa Platón a refutar luego otros saberes inmediatos: la simple opinión; la opinión verdadera, útil para la acción pero que no constituye "la ciencia"; y, finalmente, la opinión acompañada de razón la cual podemos referir al positivismo lógico que ve en la razón una función formal de síntesis, una especie de razón escondida en la percepción: pero, para Platón, una cierta racionalidad, una cierta ciencia no constituye "la ciencia".

Platón no logra en el *Teeteto* establecer el estatuto de la ciencia. Pero encontramos allí dos indicaciones importantes. En primer lugar, se nos dice que el acto en el cual se realiza la ciencia y la verdad de la ciencia es el "acto por el cual el alma se aplica sola y directamente al ser de los seres" (187), aunque la identidad implícita aquí entre pensar y ser, aparece, no como algo alcanzado, sino como algo que debería ser alcanzado. Por otra parte, Platón nos ofrece en este Diálogo una descripción del filósofo (172 c – 177 c) que implica toda una respuesta existencial al fracaso de la búsqueda de la ciencia y de su objeto: el fracaso forma parte de la esencia misma de la episteme.

II

Hemos hablado de un proceso dialéctico. Lo decimos en sentido estricto. Platón ha negado el valor de ciencia a los saberes inmediatos. Pero encontramos en él una negación dialéctica de esta negación, es decir, en su negatividad estos saberes juegan un papel positivo en el proceso de la episteme: son intermediarios necesarios entre la ignorancia y la ciencia. El texto sobre la línea dividida que encontramos en la *República* (509 c y ss.), trata de visualizarlo: las imágenes (mundo de la conjetura) nos llevan a las cosas reales (mundo de las opiniones), éstas a los seres matemáticos (mundo del conocimiento discursivo) y éstos a la ciencia (mundo de la inteligencia). Se da, pues, una jerarquía de intermediarios.

Veamos dos de ellos (la opinión verdadera y el saber discursivo) que nos colocan más de cerca de nuestro problema fundamental.

A. Un análisis del Diálogo *Menón* nos permite aclarar el papel de intermediario de la opinión verdadera. El problema que se plantea el Diálogo es el de la posibilidad de la enseñanza de la virtud (72 c y ss.). Después de ensayar inútilmente en alcanzar una solución, aparece el problema de la opinión verdadera. Menón pregunta: "¿Cómo vas a buscar, Sócrates, una cosa de la que de ninguna manera sabes lo que es? . . . . y, suponiendo que casualmente des con el aspecto acertado, ¿en qué lo vas a reconocer, dado que no lo conoces? " (80 d).

El análisis de este problema conduce a Platón al problema de la pre–ciencia, del saber pre–predicativo. La confusión y el asombro que se dan al inicio de la pregunta filosófica implica un presentimiento de lo que se busca. La aporía es una ignorancia orientada. Es aquí donde aparece el mito de la reminiscencia.

¿Qué se propone Platón elucidar con este mito? El le sirve para expresar el estado del alma que es visitada por el presentimiento de lo verdadero; él le sirve para subrayar el estado de entusiasmo del alma que descubre lo verdadero sin poder dar todavía razón. Platón recurre al mito, a falta de medios adecuados, para ponernos de presente lo que, por ejemplo Husserl ha tematizado en *Experiencia y Juicio:* todo juicio se fundamenta en el *Lebenswelt* o lo que Sartre defiende en *El ser y la nada:* toda conciencia reflexiva o posicional está esencialmente precedida por una conciencia pre–reflexiva. La conciencia predicativa sólo pone en claro y rectifica aquel saber espontáneo que poseemos del mundo por el sólo hecho de estar experimentándolo en nuestra vida cotidiana.

Pero la reminiscencia es algo más para Platón: es el poder de reconocer la verdad antes de probarla. Este es el sentido de la intervención del esclavo en el Diálogo. Hay que llamar la atención sobre el hecho de que es Sócrates y no el esclavo quien da solución al problema de geometría planteado. Platón nos muestra cómo el esclavo puede participar en un interrogatorio que implica ensayos y errores. Es el problema de la espontaneidad en el descubrimiento (85 d) en el sentido de que el esclavo reconoce la verdad como una dimensión propia –como interior– y no como el fruto de una enseñanza exterior. "La existencia de la verdad en el alma" (86 b) expresa nuestra capacidad de buscar la verdad. Sócrates habla inclusive de un deber cuyo cumplimiento nos permite abandonar la "pereza" (86 b – c). Sócrates concluye: "Mi *creencia,* por el contrario, estimula al trabajo y a la investigación, y porque tengo fe en su *verdad,* estoy resuelto a *investigar* contigo qué es la virtud".

La opinión verdadera, como verdad presentida, como capacidad de búsqueda constituye, pues, un intermediario entre la ignorancia y la ciencia, un intermediario de tipo psicológico que nos coloca fervientemente en búsqueda de la verdad, una búsqueda indefinida, ya que la experiencia no se deja recuperar totalmente y lo que parecía recuperado debe ser sometido a una continua crítica.

B. Al analizar el carácter intermediario del saber matemático 0
debemos tener en cuenta que Platón en el Libro VII de la *República* se plantea el problema de la división de las ciencias a partir del proyecto político de la educación de los futuros gobernantes (502 d). Ahora bien, ¿qué relación tiene esto con el hecho de que el Libro VI concluya con una discusión sobre la idea de Bien (504 e – 509 c) seguida de la alegoría de la línea (509 c y ss.) y que el Libro VII se inicie con la alegoría de la Caverna? Sin duda que estos textos hay que tomarlos como un todo y ver en ellos una introducción al examen de las ciencias propias para la formación del filósofo gobernante.

La discusión de la idea de Bien la lleva a cabo Platón en función de la búsqueda de un principio de unificación final de las ideas. El Bien es presentado como aquello "que toda alma persigue" (505 d), como lo que unifica toda investigación, como el fundamento supremo del saber (505 e). Platón no nos define esta idea, sólo nos dice alegóricamente a qué es semejante: al sol. Así como la luz hace visibles a las cosas y videntes a los ojos, así también el Bien es "aquello que comunica la verdad a los objetos conocibles y al espíritu la facultad de conocer" (508 e). Es la causa final que une sujeto y objeto. Aún más: así como el sol no sólo hace visibles a las cosas sino que también les concede "la generación, el crecimiento y el alimento", así, igualmente, el Bien concede a los objetos inteligibles "el ser y la esencia", pero en este caso, continúa Platón, "tampoco el Bien es la esencia, sino algo que está por encima de ella" (509 – b). La idea de Bien introduce así el problema del fundamento de la determinación de cada ser y al mismo tiempo el problema del fundamento del acto cognoscitivo, como acto común de lo inteligible y de la inteligencia. Al mismo tiempo, ella introduce un principio de unificación, de jerarquización tanto de los seres como de los saberes.

Es esta jerarquía de lo inteligible lo que aparece en la alegoría de la línea dividida, jerarquía que ya hemos mencionado. Allí encontramos las matemáticas como haciendo parte del mundo del conocimiento discursivo. Platón las llama "intermediarias" (511 d) entre la ignorancia y la ciencia, ya que ellas implican dos fallas: el ser tributarias, en su praxis, de figuras sensibles y, por otra parte, el partir de hipótesis no criticadas y aceptadas por evidentes para llegar, por un movimiento descendente, a los teoremas que se quieren demostrar o a los problemas que se quieren resolver. Aquí tenemos el primer descubrimiento y la primera crítica del razonamiento hipotético deductivo. Descubrimiento: la posibilidad de alcanzar una conclusión a partir de conocimientos ya dados; crítica: el no dar razón de las hipótesis que se tienen como evidentes, el no ir al fundamento, al "arjé". Este proceso progresivo frena e impide el proceso ascendente hacia el Bien, hacia el fundamento, hacia el "arjé", proceso que corresponde a una verdadera ciencia. Los seres matemáticos son seres posibles. De aquí que el razonamiento matemático goza de necesidad pero sólo dentro de ese mundo posible. El está separado del fundamento radical. Para Platón sólo la dialéctica es la ciencia de las últimas realidades.

En la *República* Platón identifica el "dar razón" con el acceso a la idea suprema (533 a – 535 a), al fundamento último del saber. Y este acceso significa el hacer entrar a las ideas en relaciones de conveniencia, de composición en las cuales la finalidad lleva las de ganar sobre la simple implicación de lo posible por lo posible. Todo esto es confirmado por la alegoría de la caverna en donde Platón nos dice que es necesario ir de la esencia de cada realidad a la esencia del Bien, "hasta la *contemplación* del más excelente de todos los seres" (532 a – d).

Bien podríamos preguntarnos aquí, hasta qué punto la crítica de Platón al saber matemático podría ser utilizada para una crítica de aquel positivismo que pretende hacer del formalismo la ciencia en sentido exclusivista.

III

Hemos dicho que Platón define la ciencia a partir de su objeto y este objeto se nos ha revelado con el término Bien, como el fundamento último del saber. En *Filebo* el término empleado es el de Uno y en el *Sofista* el de Ser.

Aproximándonos más a su concepción, analicemos el acto supremo que permitiría alcanzar este fundamento último. La ciencia es identificada con "la noesis", es decir, con aquel acto de la inteligencia que sería simple visión, simple intuición. La claridad que debería de reinar en este reino de la contemplación intelectual es, precisamente, la más opacada, la que presenta más dificultades, dificultades que se originan en la atmósfera mítica utilizada por Platón. Tratemos de adentrarnos en este mundo mítico y de aclarar lo que el maestro quiere sugerirnos.

A. Un primer mito es el de la preexistencia de las almas. Ya hemos visto cómo Platón con el mito de la reminiscencia nos quería ilustrar sobre el punto de partida de la ciencia. Ahora con el mito de la preexistencia, nos dice que la intuición es una meta que la inteligencia tiene que alcanzar y nos lo dice en términos de restauración de una visión anterior, de una visión original. Esto parece significar que la intuición no pertenece a la historia concreta del conocimiento humano. El mito nos es presentado en dos Diálogos: en el *Banquete* y en *Fedro.*

En el *Banquete* no se nos habla expresamente de la preexistencia, pero el Diálogo se mueve en una atmósfera mítica que prepara la afirmación de dicha preexistencia. En la *República* la dialéctica ascendente aparece como una dialéctica exclusivamente epistemológica que nos reenvía, finalmente, al dinamismo propio de la dialéctica. Es este dinamismo el que Platón trata de aclarar en términos míticos en el *Banquete:* ya no es Sócrates quien habla sino una mujer, Diótima de Mantinea, para narrarnos el nacimiento de Eros. Si las matemáticas nos habían sido presentadas como intermediarias, en términos epistemológicos, aquí se nos presenta a Eros —en términos de sentimiento— como el intermediario: el amor, se nos dice, "está en el término medio entre la sabiduría y la ignorancia" (203 e y ss.); él es, el "deseo de eternidad" presente en todo filosofar. Platón nos describe un proceso dialéctico que nos conduce desde la belleza corporal hasta la idea pura, libre de toda contaminación sensible.

Ahora bien, este proceso del amor, que culminaría en una intuición, es expresado en términos de iniciación religiosa. La intuición aparece como una revelación que "se adquirirá de repente". Finalmente, Platón utiliza un lenguaje negativo: en veinte líneas encontramos veinte negaciones entre las cuales, la negación

de que la idea suprema no se mostrará "ni como un razonamiento, ni como un conocimiento" con lo cual se nos insinúa que la aprehensión de la realidad última implica una suspensión del discurso. Es interesante ver cómo Platón acumula toda una serie de negaciones como marco para afirmar lo que caracteriza a la esencia: "que siempre es consigo misma específicamente una" (211 b).

De acuerdo con lo anterior, para Platón toda práctica discursiva es una práctica que establece determinaciones y relaciones pero que no logra determinar el fundamento de éstas: la racionalidad de la práctica discursiva descansa, finalmente, en una irracionalidad que implica una subversión del lenguaje, un pasar del lenguaje lógico al lenguaje mítico.

En *Fedro* (247 a y ss.) el mito de la preexistencia es llevado a su término: para ver es necesario haber visto. Este haber visto sería el fundamento mítico del saber. El mito, que aquí se enriquece, es expresado en términos de una visualización espacial: se nos habla de un mundo supraceleste, mundo de las almas y de las ideas, mundo donde las almas habrían tenido la visión de las ideas, visión perdida a causa de la "caída" de las almas en los cuerpos mortales que originan esa composición de cuerpo–alma causa de la situación ambigua del hombre actual. Igualmente Platón nos habla de esa visión en términos "de contacto" y de "alimento". Estos términos nos insinúan la supresión de la distinción sujeto–objeto.

La restauración de esta visión supone momentos de confusión, de asombro por parte del alma, momentos que pueden ser superados si se logra entrar en una situación de "ebullición, irritación y cosquilleo".

Todo este lenguaje mítico de *Fedro* nos ayuda a aclarar ese algo "irracional" que acompaña y contamina a toda práctica discursiva. Toda racionalidad además de tener su punto de partida en una experiencia que no es plenamente recuperable, como lo vimos, está relacionada con una triple irracionalidad:

1. *El fundamento último* del discurso racional: las determinaciones instauradas por la práctica discursiva están fundadas en lo indeterminado, de la misma manera que el conjunto de lo condicionado se fundamenta en un incondicionado. Recordemos el papel de las ideas en Kant, especialmente la idea de Dios como el absoluto incondicionado que "determinan el uso del entendimiento en el conjunto total de la experiencia según principios" y recordemos lo que el mismo Kant nos dice acerca del ser: él es aquello

que nosotros veríamos *si* tuviésemos la intuición originaria. Cuando Platón en su mito nos habla de un tiempo del alma está reforzando esta sugerencia de la anterioridad del fundamento en relación con el discurso lógico.

2. La supuesta claridad del discurso reenvía a una situación inicial de *confusión* y de *asombro* como punto de partida del itinerario filosófico. La "caída" del alma en un estado de confusión y ambigüedad es condición previa de toda filosofía que comienza por la aporía. Recordemos también aquí a Kant para quien la situación dialéctica de la razón resulta de la pretensión de la sensibilidad de convertirse en absoluto.

3. Finalmente, con los términos "ebullición, irritación y cosquilleo", Platón designa ese *elán* de tipo afectivo que vivifica el dinamismo de la búsqueda congnoscitiva y que nosotros podríamos comparar con el *Streben* de Fausto o la emoción de Bergson: la verdad sólo se alcanza si se le busca "apasionadamente".

B. Un segundo mito es el de la supervivencia. Platón no sólo nos habla de una preexistencia del alma sino también de una inmortalidad y nos lo dice en un sentido epistemológico: en función del acto supremo de la intuición.

La realización de la intuición pasa por la muerte. En este sentido la existencia filosófica es sólo una aproximación a la intuición, y la intuición, el horizonte de los horizontes de esta aproximación imposible. Veamos las implicaciones epistemológicas del *Fedón,* Diálogo en el cual Platón nos muestra en ejercicio una dialéctica ascendente que no logra terminar en una intuición sino en el acontecimiento de la muerte de Sócrates el filósofo.

La primera parte del Diálogo (53 b y ss.) se mueve a nivel de la *opinión verdadera.* A partir de las creencias órficas, Sócrates manifiesta la esperanza de que su alma, después de la muerte, estará más cerca de la verdad. Por otra parte, manifiesta su convicción de que la filosofía es una continua *áskesis* del morir y estar muerto: el alma sólo podrá dar "caza" a la realidad cuando esté a solas consigo misma, es decir, después de la muerte. Ante la actitud crítica de Cebes quien considera que esta opinión debe fundamentarse en una demostración racional previa de la inmortalidad, Sócrates pasa del nivel de la opinión verdadera al nivel del *razonamiento hipotético* tratando así de "dar razón" de su convicción y de su esperanza.

En esta segunda parte del Diálogo (69 e – 84 d), Platón da diversas pruebas de la inmortalidad. Mencionemos la última (78 b y ss.) que es la que podríamos considerar más filosófica: el alma por ser simple es indisoluble y su simplicidad le viene de su *semejanza* con las ideas. Este razonamiento parte de hipótesis no criticadas, de hipótesis que se dan por evidentes, como el de la simplicidad del alma. De aquí las objeciónes de Cebes y de Simmias: admitiendo que el alma sea simple sólo se seguiría que es indisoluble; pero hay otra posibilidad: ¿ no podría el alma ser aniquilada?

En el primer nivel teníamos la opinión de un alma que opinaba; en el segundo, de una que razonaba. En ninguno de los dos niveles nos hemos encontrado con la intuición de un alma que intuya. El alma pensante es sólo semejante a las ideas. Todavía no vemos realizada la meta de que pensar y ser sean la misma cosa.

Ante las dificultades de sus interlocutores Sócrates pasa al *nivel dialéctico* (99 d – 107 a): el alma participa de la idea de la vida, idea que excluye la de la muerte. Nos encontramos ante una dialéctica de implicación y de exclusión entre las ideas: el alma implica la vida a título inseparable y la vida excluye la muerte, luego el alma excluye la muerte. El argumento se mueve entre una pluralidad de ideas que son llamadas "hipótesis primeras" (107 b). De aquí que la argumentación a pesar de ser considerada digna de "confianza" por Simmias, da pie para que éste se atreva a afirmar: "me veo obligado a sentir todavía en mis adentros desconfianza sobre lo dicho". A lo que Sócrates responde: "no sólo es comprensible que la tengas, sino que tienes razón en lo que dices, e incluso los supuestos primeros, por más que os parezcan dignos de crédito, han de someterse a un examen más preciso" (107 – b).

El texto es muy claro para que nosotros podamos sacar la conclusión de que tampoco la dialéctica logra alcanzar la intuición. Platón en lugar de pasar del nivel dialéctico al de la intuición, cierra el Diálogo con un doble final: uno hablado, otro mudo.

El primero es un regreso al mito narrándonos aquél de la escatología final (107 a – 114 c). De esta manera Platón une el argumento más filosófico, más racional, con una narración semejante a la del inicio del Diálogo, lo que nos sugiere que la dialéctica es un episodio lógico que se da entre dos momentos no lógicos: el primero (preexistencia) juega el papel de origen y comienzo; el segundo (supervivencia), el del límite del esfuerzo cognoscitivo.

El segundo final es la muerte de Sócrates, la cual no es un simple apéndice del Diálogo sino el "acontecimiento" que lo realiza. La "muerte" de Sócrates realiza el "logos" de Platón. Al iniciarse el Diálogo se nos había dicho que "verdaderamente los que filosofan están moribundos" (64 — d); al final se nos presenta a Sócrates realizándolo en silencio: Sócrates no muere como Cristo sintiéndose abandonado por Dios y cargando los pecados del mundo. Sócrates muere en medio de la mayor serenidad gracias a la certeza de ver realizada su reflexión filosófica hasta el último momento. La muerte, que en las primeras páginas fue el tema de un discurso, en las últimas se convierte en un acontecimiento sin discurso: la intuición, "la ciencia" seguirá siendo una esperanza por toda una eternidad. . .

IV

La lectura epistemológica de los mitos platónicos, que hemos hecho en las páginas anteriores, nos autorizan a sacar las siguientes conclusiones:

1a. "La ciencia" para Platón es un saber absoluto, un saber que recupera tanto el mundo de la experiencia en su totalidad como también el acto supremo —la intuición— de dicha recuperación. Se trataría, por consiguiente, de un saber que excluiría, por principio, toda posibilidad de rupturas. Un saber que implicaría una identificación final del pensar y del ser tal como lo soñó Hegel con su síntesis del espíritu objetivo y del espíritu subjetivo en el espíritu absoluto.

2a. Pero fue el mismo Platón quien se encargó, con su *teoría* y con su *praxis,* de demostrarnos dialécticamente la imposibilidad de dicho saber. La prueba más clara la encontramos en su recurso al mito para hacernos comprender la aureola de "irracionalidad" que rodea todo discurso racional. Prueba de ello es, igualmente, el hecho de no haber logrado en toda su obra determinar el fundamento supremo: ¿es el Bien (Banquete)? ¿Es el Uno (Filebo)? ¿Es el Ser (Sofista)?

3a. Los mitos que acompañan al discurso platónico sobre la episteme, nos ponen de manifiesto que la esperanza de su realización constituye el mito mismo de "la ciencia". La racionalidad plena es sólo una idea límite: ella debe animar a quien se entregue a descifrar la realidad para que realice continuas rupturas, rupturas que pondrían de presente que la verdad de hoy es el error del mañana.

9

Extracto de *Estudios de historia de la filosofía*, Cali, Fundación para la promoción de la filosofía en Colombia, 1982, 67-76.

La vida filosófica en la Universidad Medieval

Daniel Herrera R.

Al querer presentar una visión de la actividad filosófica durante la Edad Media, bien podemos dirigir nuestra mirada exclusivamente hacia el siglo XIII. Es verdad que dicho período histórico abarca varios siglos, pero también es verdad que fue en el siglo XIII cuando se forjó un verdadero pensamiento filosófico gracias a la introducción de las obras de Aristóteles, a la fundación de esa institución que llamamos Universidad, a la aparición de las Ordenes Mendicantes —Franciscanos y Dominicos— y a la transformación de las Facultades de Artes en verdaderas Facultades de Filosofía.

En los siglos anteriores al XIII encontramos, sin duda, cierta actividad filosófica influenciada principalmente por la filosofía neoplatónica y con una preocupación muy marcada por la dialéctica. Pero el interés fundamental de los pensadores en aquel tiempo fue casi exclusivamente teológico. Serán los miembros de las nuevas Ordenes religiosas y dentro de un marco universitario quienes, en el siglo XIII, estructurarán un pensar filosófico, gracias al conocimiento de la obra aristotélica y de las interpretaciones árabes de dicha obra y, gracias también, no al respeto a la tradición y a la autoridad, como de ordinario se afirma, sino a una tensión dinámica y dialéctica que los llevó a un plano de creación personal y los colocó frente a la necesidad de otorgar progresivamente una mayor confianza a las fuerzas de la razón.

10

No faltan quienes nieguen todo valor cultural a la Edad Media. Se trata de una actitud que constituye un rezago del juicio emitido por renacentistas, reformistas y enciclopedistas en siglos pasados. Sin duda alguna que en un largo período de varios siglos encontraremos situaciones de barbarie y obscuridad. Pero toda generalización implica simplificación de la realidad.

Hoy conocemos mejor los resortes secretos de aquellos juicios. Durante todo el siglo XIV casi todas las universidades fueron dominadas por el nominalismo, corriente filosófica que se expresó a través de una bárbara terminología latina y que, mediante una dialéctica decadente, trató frecuentemente problemas sin mayor trascendencia y siempre a partir de un pensar sin fondo metafísico. Los hombres del Renacimiento padecieron el influjo de estos aspectos negativos del nominalismo, siendo incapaces de encontrar allí gérmenes de gran valor para la evolución de las ideas, tal como sí lo hicieron los empiristas ingleses y los creadores de la ciencia moderna.

Durante el Renacimiento los humanistas, al perder todo contacto con los grandes pensadores del siglo XIII e, inclusive, al perder el calor de la fe, quisieron llenar el vacío metafísico y religioso de sus vidas mediante un regreso a los valores estéticos y literarios de la antigüedad clásica. La Edad Media se les presentó entonces como el muro que se interponía entre ellos y aquellos antiguos valores. Esta actitud tiene mucho de injusta y de simplista. El rescate del latín clásico y de la antigua literatura no puede constituir una razón suficiente para desacreditar varios siglos de historia. En realidad, el trabajo de los humanistas debe ser visto como una prolongación del trabajo de recuperación del pensamiento científico y filosófico de los antiguos que se venía realizando desde los inicios de la Edad Media.

La visión negativa de los renacentistas será aceptada por los hombres de la Reforma quienes, en su lucha contra el papado, verán en la Edad Media una edad totalmente sometida a la tiranía del Papa. Algo parecido encontraremos en los enciclopedistas: al querer combatir, entre otras cosas, el origen divino de la autoridad monárquica, combatirán a la Iglesia y combatirán aquella edad histórica en la que se había dado un predominio del cristianismo. Si un siglo era el siglo de la luz, de la civilización, de la razón, de la libertad, la Edad Media sólo podía ser considerada como la edad de las tinieblas, de la barbarie, de la superstición, de la tiranía.

Sólo a partir del siglo pasado se inicia un cambio de actitud. Románticos como Schlegel, Goethe, Schiller y Chateaubriand se esforzarán en rehabilitar ciertos valores estéticos y literarios medievales: temas como el de los caballeros, el de las cruzadas, el de las catedrales góticas o el de las ruinas de abadías y castillos llenan las

páginas de sus obras en forma brillante, pero superficial. Será la nueva corriente de historiadores la que mediante un estudio más serio y riguroso, pondrá de presente los valores políticos, culturales y religiosos de la Edad Media. Sobre los valores filosóficos medievales escribirán, entre otros, Jourdain, Rousselot, Haureau, Stöckel y Warner, cuyas investigaciones serán continuadas en nuestro siglo por historiadores como Gilson, Grabmann, Glorieux, de Gandillac.

Ningún estudioso de hoy en día podrá negar que a los medievales se les debe la recuperación y conservación del pensamiento grecorromano en una cantidad y en una calidad muy superior a lo realizado durante el Renacimiento. Aún más: no se podrá negar que aquella recuperación fue la base para la elaboración de una cultura propia que se tradujo en la mejestuosidad de las catedrales góticas, en la estructuración de las lenguas romances, en la creación de nuevas formas de organización social y política y, de manera muy especial, en la fundación de las universidades con todo un movimiento intelectual, sin el cual la llamada filosofía moderna no hubiese sido posible.

Fundación de la Universidad

Factor fundamental para que se hubiese dado una gran actividad filosófica en la Edad Media fue la fundación de la "universidad". Ella fue la culminación del movimiento cultural carolingio que se inició con la creación de escuelas para la formación de funcionarios eclesiásticos y civiles alrededor de los monasterios, las catedrales y los palacios.

La creación de estas escuelas fue acompañada por un trabajo de recuperación de antiguos valores literarios, retóricos y dialécticos. Con pasión se buscaron manuscritos, se fundaron bibliotecas, se redactaron extractos y florilegios. El movimiento tuvo sus altibajos. Pero desde fines del siglo XI, se desarrolló en forma segura para culminar con la fundación de esa institución que llamamos Universidad, la cual, desde entonces hasta nuestros días, ha sido el factor fundamental en la creación e irradiación del saber.

Controversias religiosas sobre la Eucaristía, sobre la Trinidad, sobre el poder de reyes y papas, sobre las investiduras, etc., contribuyeron al surgimiento del interés por la dialéctica como procedimiento de discusión, interés que se acrecienta en el siglo XII con motivo de la llamada "disputa de los universales". Este siglo XII experimentó, por otra parte, una serie de fenómenos de gran repercusión en la vida universitaria del siglo siguiente. En efecto, es entonces cuando las ciudades alcanzan una supremacía sobre las zonas rurales; cuando se agudiza la lucha política entre monarquía y feudalismo, entre poder secular y poder religioso, entre teólogos que

buscan fundamentar sus tesis en principios filosóficos y teológicos y teólogos que prefieren un deslinde claro entre teología y filosofía.

Un viraje histórico se estaba produciendo. El mundo feudal daba paso a un nuevo sistema de relaciones gracias al incremento de la actividad comercial y artesanal, lo que permitió el desarrollo de las clases urbanas. Desaparecen las relaciones de servidumbre y los siervos se convierten en ciudadanos que libremente se asocian para alcanzar los objetivos económicos, sociales, políticos y culturales que se proponen. La Universidad será, precisamente, una de las asociaciones más importantes que hace su aparición en este momento histórico.

De manera especial debemos citar dos hechos: el conocimiento que Occidente adquiere del pensamiento árabe y judío y el esplendor alcanzado a fines del siglo XII por las escuelas de San Víctor y de Chartres. En San Víctor, Hugo y Ricardo propugnan por la utilización de todas las ciencias y en la segunda, de hecho, las utilizan ampliamente: por primera vez se acoge la "Nueva Lógica" de Aristóteles (los dos *Analíticos*, los *Tópicos* y los *Elencos*) hasta entonces desconocida e, igualmente, por primera vez se utilizan los escritos físicos de Aristóteles y los trabajos de ciencias naturales y de medicina de Hipócrates, Galeno y los árabes.

La primacía de la ciudad con sus movimientos culturales e ideológicos atraerá un gran número de estudiantes. Fue así como, por ejemplo, la actividad intelectual de un Abelardo y de los victorinos logró reunir un buen número de estudiantes en París y en sus alrededores, estudiantes que al iniciarse el siglo XIII, a raíz de enfrentamientos con el Preboste de la ciudad, buscaron refugio en la abadía exenta de Santa Genoveva, a la orilla izquierda del Sena y constituyeron lo que se llamó *Universitas Magistrorum et Scholarium*, un gremio semejante a los otros gremios entonces existentes, pero que se distinguía de estos por el interés común que guiaba a los agremiados. Así surgió la Universidad de París, la primera universidad en sentido estricto. Felipe Augusto la reconocerá en 1200 y el Papa Inocencio III en 1208. Reyes y papas comprendieron la importancia de este centro de estudios y le permitieron un tal desarrollo que en pocos años San Alberto Magno pudo bautizar a París como la *Civitas Philosophorum*. Maestros y estudiantes de toda Europa acudían a París. Por sus claustros pasaron como estudiantes y luego como profesores las mayores lumbreras del siglo XIII: Alejandro de Hales (+ 1245) y Rogerio Bacon (+ 1292) —ingleses—, Duns Scoto (+ 1208) —escocés—, San Buenaventura (+ 1274) y Santo Tomás (+ 1274) —italianos—, Sigerio de Brabante (+ 1281) y Enrique de Gante (+ 1293) —belgas— y muchos más. D'Irsay tiene toda razón cuando,

en su *Historia de las Universidades*, considera a la de París como "la expresión más alta de la actividad filosófica y teológica de Occidente".

Organizada la Universidad de París, se fundan muchas nuevas, algunas de ellas, a partir de escuelas ya existentes: Oxford, Cambridge, Padua, Nápoles, Tolosa, etc. Entre 1200 y 1400, Europa asiste a la aparición de 52 universidades.

Organización de las universidades

Frente a las escuelas anteriores, lo nuevo y decisivo de la universidad medieval es su sentido y organización: cursos regulares, maestros por nombramiento, discípulos mediante matrícula, programas fijos, grados académicos con validez universal. Característica fundamental es el hecho de que la universidad, con sus estamentos de profesores y estudiantes, se organiza en forma de gremio o, como diríamos hoy, de sindicato, lo cual le permitirá alcanzar un poder que, al lado del poder del Papa y el poder del Emperador, se podrá llamar el "tercer poder": el poder de la razón, el poder del saber. La historia de estas universidades así lo demuestra y de ello estaban tan conscientes que ya el cronista Jordán de Osnabrück en su obra sobre las *Prerrogativas del Imperio Romano* (1256) pudo comentar cómo los italianos tenían el poder del pontificado, los germanos el poder del imperio y los franceses el poder del saber.

Habiendo sido la Universidad de París la universidad modelo para todas las otras, veamos más en detalle su organización.

La universidad comprendía cuatro facultades: Artes, Teología, Derecho y Medicina. La teología ocupaba el primer lugar. Derecho y medicina tuvieron una importancia muy relativa. La Facultad de Artes durante la primera mitad del siglo XIII se consideró una facultad preparatoria para poder ingresar a las otras facultades. Allí los estudiantes aprendían el *trivium* y el *quatrivium*. Esto explica por qué durante este período la producción de sus maestros se redujo al dominio de la gramática, la dialéctica y la ética. En la medida en que la enseñanza de Aristóteles fue posible, la Facultad de Artes se fue transformando en una verdadera Facultad de Filosofía. Podemos decir que esto se pudo conseguir totalmente en 1255, cuando ya Aristóteles había penetrado en Occidente. Así lo podemos comprobar por el programa de estudios correspondientes a este año, tal como lo encontramos en el *Chartularium* de Denifle, obra que recoge el mayor número de documentos relativos a la antigua Universidad de París.

El programa en cuestión era el siguiente:

"*Gramática:* Prisciano mayor y menor, Barbarismo (Donato 1.3) y Prisciano sobre el acento. *Antigua Lógica:* Libro de Porfirio sobre los predicamentos, y de Boecio sobre el Perihermeneias, la división y los

tópicos. *Nueva Lógica* (Aristóteles): tópicos, elencos y analíticos primeros y segundos. *Física y Psicología* (Aristóteles): Física, Sobre los animales, Sobre el alma, Sobre la generación, Del sentido y lo sensible, Sobre el sueño y la vigilia, Sobre las plantas, Sobre la memoria y el recuerdo, Sobre la muerte y la vida. *Astronomía* (Aristóteles): Sobre el cielo y el mundo, Libro primero de los meteoros. *Metafísica* (Aristóteles): Libros metafísicos, Sobre las causas".

En la Facultad de Artes se concedían tres grados: "Bachillerato", que se adquiría después de sostener disputas públicas durante la cuaresma y de presentar un examen ante tres o cuatro maestros. La "licencia", que se adquiría después de explicar durante dos años bajo la dirección de un maestro textos de antiguos filósofos y que permitía enseñar por propia cuenta. Finalmente, el título de *Maestro*, que se concedía después de dar solemnemente la primera lección.

La Universidad y las Ordenes Religiosas

En el Siglo XIII surgen nuevas comunidades religiosas entre las cuales tenemos que destacar a Franciscanos y Dominicos. Se trata de nuevas formas religiosas que vienen a responder a la nueva organización política y social. Franciscanos y Dominicos, como dice C. Vasoli, «reflejaban en su origen y en sus caracteres la crisis social, política y religiosa que estaba subvirtiendo el cuadro tradicional de la Europa feudal; ellas llevaron de hecho a la elaboración de los estudios teológicos una mentalidad decididamente filosófica y la conciencia de su misión histórica. Su fundación —derivada, en un caso, de un movimiento de piedad popular de transfondo reformador y escatológico, y en el otro, del propósito de una vasta actividad misionera en las tierras dominadas por la herejía— estuvo profundamente ligada a las nuevas necesidades de la Iglesia y a la necesidad de una transformación integral de sus métodos apologéticos y de su función social. Ni los monjes, dedicados a su santificación personal y a la experiencia ascético-mística y radicados desde hacía siglos en sus abadías que se elevaban en el corazón de la Europa rural y que estaban integradas en el tejido de la sociedad feudal, ni los canónigos regulares, demasiado cercanos a la mentalidad y a la vida monástica, podían ya ser utilizados para un tipo de predicación que requería hombres combativos, preparados en las ciencias "sagradas" y "profanas", mezclados íntimamente con la vida social de las ciudades.

»Las Ordenes mendicantes, que no tenían ninguna vinculación con las viejas clases feudales, eran en cambio mucho más capaces de comprender las necesidades y las exigencias prácticas y espirituales de las clases ciudadanas, de interpretar las nuevas condiciones humanas y religiosas que emergían de los nuevos tipos de relación social y de las actividades predominantes en una sociedad mercantil y artesanal. (...)

Esta nueva aristocracia intelectual de la Iglesia no tardó mucho en conquistar el control de los institutos universitarios y la dirección del difícil y complejo trabajo de asimilación de la ciencia y de la filosofía greco-árabe...».

No fue el siglo XIII, como podría pensarse, un siglo en el cual el ambiente religioso impulsara una visión unidimensional de la realidad. A partir de su experiencia religiosa, las Ordenes defendieron con ardor posiciones antagónicas que, en buena parte, dieron origen al desarrollo de la filosofía moderna.

Con ocasión de una huelga de profesores (1229-1231), el Obispo de París nombró al primer dominico como profesor, abriendo así las puertas de la enseñanza a las comunidades religiosas las cuales muy pronto ejercieron un predominio en la orientación de la universidad. En 1231, Alejandro de Hales, sacerdote secular, se hace franciscano e inicia así la presencia de los seguidores de Francisco de Asís en la Universidad.

Los Franciscanos desde un primer momento muestran una apertura no solamente hacia Aristóteles, sino también hacia las aportaciones de los musulmanes, especialmente las de Avicena. Los Dominicos, por su parte, se muestran más reservados hacia Aristóteles y sólo poco a poco lo integran a su corriente filosófica. De los musulmanes prefieren a Averroes.

Introducción de Aristóteles y de los árabes en Occidente

Uno de los factores más importantes que permitieron el avance del pensar filosófico en el siglo XIII lo constituyó el conocimiento del pensamiento griego, especialmente de la obra aristotélica.

A través de las cruzadas, Occidente entró en contacto con Bizancio, con los sirios y con los árabes. Allí encontraron un gran desarrollo cultural, en buena parte debido al rescate que habían realizado del pensamiento científico y filosófico de los griegos. Un gran número de obras griegas habían sido traducidas al árabe y sometidas a comentarios de tal amplitud que bien podía hablarse de una filosofía musulmana.

Muchas de las tesis que encontramos en los filósofos escolásticos tuvieron su origen en pensadores musulmanes, especialmente en Averroes y Avicena. Para valorizar el influjo musulmán recordemos algunas posiciones de gran importancia en el siglo XIII: utilización de los conceptos de ser necesario y contingente, fundamentales en la elaboración de una prueba de la existencia de Dios; la concepción de Dios como acto puro; la noción de participación; la distinción entre esencia y existencia; el hilemorfismo universal; la pluralidad de formas; el principio de individuación, la teoría de la abstracción; la formación del concepto universal; el iluminismo del entendimiento agente, etc.

Quien conozca el elenco de las tesis filosóficas del medioevo reconocerá en esta lista el núcleo fundamental del pensar filosófico del siglo XIII.

Para el conocimiento de las traducciones árabes y de sus comentarios se fundaron en Occidente numerosos centros de traducción del árabe al latín. Mencionemos algunos: Toledo, Tarazona y Barcelona en España; Sicilia, Nápoles y Bolonia en Italia. En estos centros se tradujeron en un primer momento obras de matemáticas, astronomía y medicina, para continuar con la traducción de obras filosóficas, entre otras las de Aristóteles.

La introducción de Aristóteles en Occidente constituyó un largo proceso, no sólo debido a la falta de traducciones latinas, sino también debido a motivos religiosos. Tanto los llamados Santos Padres como los pensadores de los primeros siglos de la escolástica mostraron una gran desconfianza ante Aristóteles: su pensamiento fue mirado como un verdadero peligro para la ortodoxia cristiana. El mismo Boecio, traductor de algunos escritos lógicos de Aristóteles, consideraba a éste como un *turbator verborum* (agitador de palabras).

Es necesario tener presente el fenómeno de las cruzadas. Si Aristóteles era sólo conocible a través de los árabes, ¿no se debería sospechar tanto del filósofo griego como de sus comentaristas musulmanes? Por otra parte, la necesidad de recurrir a la filosofía sólo se hacía relevante en la medida en que los pensadores avanzaban en la racionalización de su pensamiento religioso.

Lo anterior explicaría por qué lo primero que se conoció y se utilizó del pensamiento aristótelico fueron las obras lógicas, que no ofrecían peligro para la fe y prestaban una gran utilidad en la exposición teológica. Boecio traduce en el siglo VI la llamada Antigua Lógica (*Categorías* y *Perihermeneias*). En el siglo XII aparece la Nueva Lógica (*Tópicos, Analíticos* y *Sofismas*). Es sólo en el siglo XIII cuando penetra en Occidente el resto de la obra aristotélica. Esta penetración tiene una historia apasionante. Mencionemos aquí tan sólo algunos aspectos:

Hacia 1210, tanto los libros físicos como los metafísicos habían alcanzado cierta difusión, pues en ese año se da la primera prohibición para su enseñanza en París; prohibición que es renovada en 1215, 1231, 1245 y 1263. Fue la Facultad de Teología la inspiradora de estas prohibiciones, alarmada ante el entusiasmo que despertaba el pensamiento aristotélico en la Facultad de Artes.

En relación con estas prohibiciones, hay que tener en cuenta que originalmente se dieron en París. La Universidad de Tolosa al ser fundada en 1229, a raíz de la huelga de profesores en París, anunciaba —en su propaganda para atraer estudiantes—, que allí se podrían conocer los libros aristotélicos "prohibidos en París".

A pesar de estas prohibiciones, la enseñanza de Aristóteles cada vez era mayor. Ya hemos mencionado cómo en 1255 en la Facultad de Artes el programa implicaba toda la obra aristotélica. Pero desde antes de 1230 encontramos en los autores citas de Aristóteles y sabemos, hoy en día, que en la misma Universidad de París se le enseñaba antes de 1255. Un Alberto Magno y un Rogelio Bacon, por ejemplo, lo explicaron entre 1240 y 1248.

Hacia 1250, tanto Aristóteles como sus comentaristas Averroes y Avicena habían penetrado definitivamente en Occidente y era tal el entusiasmo que habían despertado en la Facultad de Artes, que un buen grupo de pensadores decidieron seguirlo al pie de la letra, sin cuidarse de resolver los puntos doctrinales que implicaban un desacuerdo fundamental con el dogma cristiano. Fue el llamado movimiento del "Averroísmo Latino" o "Aristotelismo Averroísta", el cual se defendía de los embates de los profesores de teología recurriendo a la teoría de la doble verdad, según la cual una misma cosa podía ser falsa según el dogma y verdadera según la filosofía, y viceversa. El aristotelismo averroísta fue sometido a una primera condenación en 1270, a causa de las siguientes tesis, entre otras: la eternidad del mundo, del movimiento y del tiempo; la imposibilidad de una creación a partir de la nada; la necesidad formal del orden de la creación; la unidad del entendimiento agente y posible en la especie humana; la negación de la inmortalidad personal, del libre albedrío y de la libertad moral, y la de la providencia divina sobre los individuos, ya que solamente se ejercería sobre las especies.

La lucha ideológica fue de tal naturaleza, que en 1277 la llamada corriente agustiniana logró una nueva condenación en la cual se incluían inclusive tesis de Santo Tomás.

La Universidad y sus luchas

Acabamos de mencionar la lucha ideológica originada en la aparición del averroísmo latino.

Es interesante detenernos un poco en el carácter "revolucionario" de la universidad. Frecuentemente se piensa que los estamentos universitarios de la Edad Media eran almas piadosas que, gracias a una cierta paz celestial, podían entregarse de lleno al estudio o a redactar numerosas y voluminosas obras. ¿Acaso Santo Tomás y Duns Scoto no escribieron cada uno más de un centenar de obras habiendo muerto ambos antes de cumplir sus cincuenta años?

La verdad es otra. Ya hemos mencionado cómo la universidad se definió como el "Tercer Poder" al lado del poder político y religioso; la lucha ideológica y la mentalidad de cambio hacen parte de la razón de ser de la universidad. Son factores que encontramos desde el inicio de la historia universitaria. Aún más: la lucha se encuentra en el origen

mismo de la universidad. En efecto la Universidad de París, como hemos visto, surge como resultado de una lucha entre los estudiantes de las escuelas originadas en el movimiento carolingio y el Preboste de la ciudad (1192-1200). La escuela Catedralicia de Oxford adquiere carácter universitario al ser expulsados de París los estudiantes extranjeros y refuerza su carácter de universidad con motivo de las turbulencias universitarias de París entre 1229 y 1231. Cambridge, a su vez, es una escisión de la de Oxford cuando los ciudadanos, descontentos con las actuaciones de los estudiantes, dieron muerte a dos de éstos (1208-1209).

Podríamos seguir citando otros casos, pero interesa más llamar la atención sobre cómo la lucha, a diversos niveles, se dio en el desarrollo de la universidad: lucha por la introducción de Aristóteles, lucha alrededor del averroísmo latino, lucha por la presencia y predominio de profesores religiosos, lucha entre Franciscanos y Dominicos defendiendo cada uno su visión de la realidad, lucha entre las mismas universidades como las de París y Oxford defendiendo la primera una actitud fundamentalmente especulativa y la segunda una tendencia hacia el pensamiento matemático y experimental. Todas estas luchas bien merecerían un análisis detenido.

Las tendencias filosóficas

Detengámonos en la lucha estrictamente filosófica.

Hasta la aparición en la cristiandad de la filosofía árabe, judía y griega, el pensamiento escolástico fue predominantemente agustiniano (San Anselmo, Hugo y Ricardo de San Víctor, Pedro Lombardo). A su lado se dio una corriente neoplatónica (Scoto Eriúgena, Bernardo de Tours), que será reforzada a principios del siglo XIII (Rogelio Baçon y Vitelo). Alrededor de estas dos corrientes pronto alcanza gran fuerza el aristotelismo.

La Corriente Agustiniana

El agustinismo constituyó originalmente más un método que un sistema. Al lograr los aristotélicos presentar un conjunto doctrinal sistemático, San Buenaventura inicia un movimiento con la finalidad de sistematizar las ideas agustinianas. Sus principales representantes fueron Franciscanos y algunos otros pensadores como Enrique De Gante y Raimundo Lulio. Con ciertas restricciones debe ser mencionado Duns Scoto como perteneciente a este movimiento.

Podríamos sintetizar las doctrinas fundamentales del agustinismo de la siguiente manera:

1. Fe y razón, Teología y Filosofía no deben separarse, pues en problemas decisivos fácilmente la razón sin la fe cae en el error y la fe sin la razón no llega a ideas claras y distintas.

2. Predominio del bien sobre la verdad, del amor sobre el conocimiento, del afectivismo místico y la intuición sobre el método racional. Esta característica se resuelve, posteriormente, en un voluntarismo que subraya la absoluta contingencia de las criaturas frente a la libertad omnipotente de Dios, de cuya voluntad dependen las esencias de las cosas y las leyes universales.
3. Identidad del alma y sus potencias y distinción sustancial entre alma y cuerpo.
4. Desconfianza en el valor de las pruebas "físicas" para demostrar la existencia de Dios y tendencia a recurrir a pruebas ontológicas, al estilo de San Anselmo.
5. Ejemplarismo divino, colocando en la inteligencia divina las ideas arquetipos de todas las cosas y buscando en las criaturas vestigios de la creación que ayuden a elevarse a su conocimiento.
6. Tendencia a identificar el ser y la luz.
7. Hilomorfismo universal, excepción hecha de Dios, y pluralismo de formas sustanciales.
8. Espiritualismo antropológico: el alma es propiamente el hombre.

La Corriente Aristotélica

Hemos tenido la oportunidad de mencionar las tesis que los aristotélicos radicales o averroístas defendieron con Sigerio de Brabante a la cabeza.

Al lado de estos radicales, encontramos un aristotelismo moderado, cuyo principal representante fue sin duda Santo Tomás. Como posiciones fundamentales podríamos enumerar las siguientes:

1. Diferencia entre razón y fe, pero con la convicción de que no pueden contradecirse.
2. El hombre es un compuesto de materia y forma, pero constituyendo una unidad sustancial con una única forma que es el alma racional.
3. Dios es el Ser *Realísimo*. En todas las criaturas se deben distinguir esencia y existencia.
4. La existencia de Dios puede ser probada a partir de la contingencia de las cosas, del movimiento de éstas y del orden maravilloso que presentan.
5. A pesar de la diferencia entre Dios y las criaturas, el concepto de ser se les aplica análogamente.

La Corriente Neoplatónica

Finalmente, debemos mencionar una corriente neoplatónica fortalecida en el siglo XIII mediante la influencia de Avicena, Gahirol y Moisés Maimónides. Este neoplatonismo aparece entre otros en Alberto Magno y Rogelio Bacon. Su problema no es tanto el Ser, sino

el orden de las esencias o las relaciones entre lo uno y lo múltiple. Para ellos, las cosas forman una jerarquía pero, en contra del antiguo platonismo, esta jerarquía no es entendida en términos de emanación sino de creación. A la jerarquía de las cosas corresponde una jerarquía de las ideas, las cuales se encuentran primariamente en el entendimiento Divino, secundariamente en las cosas como formas esenciales y finalmente en el entendimiento humano, mediante una iluminación especial.

Hemos mencionado algunas características a partir de las cuales podemos identificar las tres tendencias fundamentales del pensar filosófico medioeval. Terminemos esta rápida visión llamando la atención sobre algunos puntos comunes que permiten hablar de la escolástica como de un todo.

Los filósofos escolásticos tienen una conciencia clara acerca de la imperfección del saber humano, lo cual hace que coloquen a la razón por debajo de la fe.

En metafísica, sostienen la diferencia esencial entre las cosas y de las cosas con Dios. Ella es fundamentalmente ontología. La teoría del conocimiento está subordinada a esa ontología, ya que el Ser es la medida tanto del conocer como del pensar. Todos afirman la posibilidad de llegar a probar la existencia de Dios, aunque por caminos diversos.

En psicología, las diversas formas de vida son explicadas aristotélicamente a partir de un principio vital que es el alma. En el caso del hombre, esta alma es el origen espiritual del conocer y del querer libremente.

En cosmología, los escolásticos no presentan ninguna originalidad. Nos encontramos prácticamente con una repetición literal de Aristóteles.

En ética, los escolásticos colocan como finalidad de la acción humana la felicidad, pero una felicidad que sólo es perfecta en términos de santidad. El fin último de la acción es Dios, origen y fin del alma.

BIBLIOGRAFIA

COPLESTON, F., *El pensamiento de Santo Tomás*, México, F.C.E., 1960.
CRUZ HERNANDEZ, M. *La Filosofía Arabe*, Madrid, 1963.
DEMPF, A., *La Etica de la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1964.
DEMPF, A., *La Metafísica de la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1963.
GILSON, E., *El Espíritu de la Filosofía Medieval*, Buenos Aires, Emecé, 1952.
GILSON, E., *La Filosofía de San Buenaventura*, Buenos Aires, Desclee, 1948.
GENICOT, L., *El Espíritu de la Edad Media*, Barcelona, Noguer, 1963.

RABADE, S., *Guillermo de Ockham y la Filosofía del siglo XIV*, Madrid, CSIC, 1955.
SCHNUERER, G., *La Iglesia y la Civilización Occidental en la Edad Media*, Madrid, 1955.
VASOLI, C., *La Filosofía Medievale*, Milán, 1961.
VIGNAUX, P., *El Pensamiento de la Edad Media*, México, F.C.E.

El Ensayo (Bogotá)
En. San Buenaventura
1952, 36 (329), 3-10

Daniel Herrera Restrepo

PECADO de juventud. Primer escrito como estudiante. Hace parte de la "historia de mi alma".

Misticismo filosófico-franciscano

Gilson ha dicho que el filósofo está más cierto de lo que cree, que de lo que sabe (1). ¿Y esto? Es indudable que el objeto de la fe ni es visto, ni experimentado por nuestras facultades intelectivas y por tanto no se le puede llamar filosofía; pero la cuestión se modifica si se le aplica a nuestra fe el verdadero sentido de aquella palabra; esto es, conocimiento cierto por las causas primeras y razones de ser.

No son pocos los secuaces de Spinoza que creen que la fe es una disposición afectiva y práctica sin contenido de "verdad y valor de conocimiento". ¡Manera falsa de pensar! Por la fe el hombre puede romper los lazos espacio-temporales de lo sensible, para elevarse hasta el conocimiento perfecto de la Verdad Primera; y si se es místico, no solo llegar hasta el conocimiento cierto y perfecto, sino hasta el conocimiento evidente, para volver al estado normal con confortaciones tanto objetivas como subjetivas. No habrá aquí la filosofía? El místico en la asimilación de amor a Dios, vive, padece, no aprende; conoce y se une a su objeto no por conceptos, sino por el amor de caridad, por los dones del Espíritu Santo, bajo la iluminación actual de Dios.

Para san Juan de la Cruz, jefe de la Escuela mística española, la contemplación es ciencia por amor; y Bergson —el más representativo de los últimos filósofos— no duda al afirmar que el misticismo es un saber más elevado y más seguro que el saber de los filósofos.

Pero, ¿qué es la mística?

Dando un paso más, definámosla como la unión realizada entre Dios y el alma de un ser privilegiado; como la contemplación por ésta de lo divino bajo el concurso especial del Espíritu Santo, resultando de sus estados, de sus experiencias, las maneras especiales, las escuelas, según las cuales nos relacionamos estrechamente con Dios.

Al leer las páginas del Evangelio, encontramos un individualismo, que al repasar la historia de la Iglesia lo hallamos realizado. No es el individualismo preconizado en nuestros tiempos; es un individualismo santo, por el cual estamos libres de seguir determinados métodos en el camino de la perfección; individualismo éste que encontramos en la mística, con el cual explicamos las diversas escuelas.

---

(1) La filosofía de la Edad Media. Bs. Aires. 1940, p. 142.

Porque, entre otras, tenemos una escuela dominicana, cuyo centro es más especulativo que práctico o afectivo, siguiendo la tendencia intelectualista de su filosofía. Recordemos que para ella, la misma beatitud está formalmente en el acto del intelecto.

Tenemos una escuela carmelitana, ecléctica, con elementos tanto de la dominicana como de la franciscana.

Tenemos una escuela benedictina, cuyo centro es el culto divino, la liturgia, manifestación esta de gran reverencia para Dios considerado como Rey y Señor.

Tenemos una escuela jesuita "más voluntaria y más especulativa... más rígida, envuelta con más sujeción" (2), cuyos ejercicios "son verdaderamente un poco secos"... y en los cuales no se encuentra "algo de esa ternura, de esa frescura de sentimientos que vuelven tan amables las obras franciscanas" (3).

Finalmente tenemos la citada escuela franciscana, más práctica-afectiva, siguiendo la enseñanza del Apóstol, quien dice: "Super omnia caritatem habete, quod es vinculum perfectionis" (4). Misticismo cuya característica especial es "el cristocentrismo pleno e íntegro que apareció por vez primera en la vida, en la mente y en la forma de oración del mismo san Francisco, que se desarrolla luego con S. Buenaventura y adquiere tanto realce, al ser constituída sistemáticamente en Juan Duns Escotó" (5).

La vida del hombre, como la de Cristo, se distribuye en un Belén, en un Nazaret, en una Galilea y culmina en un Calvario. Que en estas diversas etapas de la nuestra, no haya una simple imitación de la de Cristo, sino toda una conformidad, todo un "cristocentrismo" y "cristoformismo", tal es la ambición de la mística franciscana. Ser pobres, humildes, apóstoles, acrisolarnos en lo más puro del dolor, para conformarnos con Cristo; y aún en la misma oración, elevar nuestros ojos paralelos a los del Divino Jesús, para adorar y glorificar al Padre, antes que para implorar sus dádivas.

"La mística franciscana, tiene por única fuente la Sagrada Escritura, y por tema fundamental la Sacratísima Persona de Cristo en los misterios de su vida en la tierra, especialmente los de su pasión y muerte; de aquí que sea una mística de Cristo, una mística de vida y amor" (6). Y si Cristo coloca en su Evangelio a la caridad como al máximo y primero de los mandamientos (7), y el llamamiento de Pablo, no sólo proclama la caridad como vínculo de la perfección sino también como compendio de todos los mandamientos y como la plenitud de la ley (8) bien se sigue de aquí que nuestra mística sea todo caridad y cristocentrismo.

Estudiemos, pues, la caridad y cristocentrismo en la aparición, desarrollo y sistemitización de nuestra mística según el orden de la citada Encíclica.

---

(2) Enrique Bremond, citado por el P. M. Lekeus en el prólogo del "Camino de Amor". Severino Ruberic. Bs. Aires 1945, p. 5.

(3) P. Lekeus. O. C. p. 6.

(4) Col. 3-14.

(5) Encíclica del Rdmo. Padre Perantoni "Divina Providentia disponente". A. O. M. (1947), p. 120.

(6) Martin Grambann, cit. por Fr. Antonio Barona en "La mística franciscana y su influencia en la mística española". El Ensayo. Nº 273, p. 26.

(7) Mt. 22, 37-38 Mc. 12, 30; Lc. 10, 17.

(8) Ad Rom. 13, 8-10.

La vida, obra y pensamiento de Francisco son el más sublime poema del amor. Y cómo no ser así, cuando la norma de su vida y la de sus frailes fue el Evangelio, y el Evangelio es el amor prisionero en un Libro?

Francisco como místico fue filósofo, pero éste no se encerró en su YO, antes bien, evolucionó en la acción y en la ascesis de su vida; no fue ella, —su mística—, un conjunto de fórmulas lapidarias, ni atmpoco lo fue al estilo del "amor intelectualis" de Spinoza, sino un conjunto de principios y verdades vitales. Y como mística de amor, Francisco tomó el mismo pensamiento "como función amorosa, función de belleza, aplicada al destino, pero no a ciegas como en Platón" (9).

Toda una suma filosófica encontramos en Francisco. Lamentamos la no existencia de un tratado que estudie este aspecto del Poverello. Porque Francisco tiene su lógica en la evolución de una vida que ha llenado de admiración aún a los más encarnizados enemigos de nuetra fé. Tiene su ontologismo en la jerarquización de los seres, subordinándolos al Ente Sumo y aunándolos con los vínculos del amor. Tiene su tratado cosmológico en la consideración de las creaturas, del mundo y del universo, no como un mecanismo de movimiento local y extensión según la pretensión cartesiana; ni como un compuesto de cosas arbitrarias, sino como un todo armónico de esencias relacionadas. Tiene su psicología, en el conocimiento profundo de las almas; con la cual fácilmente se explica la diversidad de caracteres en nuestra Orden. Tiene su concepción social, por la cual se le considera autor de la mayor revolución social después de la de Cristo. Y tiene finalmente su propia ética y su propia teodicea, de las cuales no hay necesidad de hablar.

Todo un genio hay en Francisco! Fue original; todo lo sintetizó en una palabra: amor!; obró dentro de una concepción propia de la libertad; busco la Verdad; su obra es inmortal; todo es armonía entre su pensar y su obrar; no consiste en esto el genio?

Pero Francisco será siempre el genio del amor: "Una actividad de amor como la de Francisco será el primer caso en la historia del pensamiento" (10).

No negaremos el puesto de la caridad en los demás santos y demás escuelas, pero si afirmaremos que nadie ha amado a Cristo hasta trasformarse en El como nuestro Santo. Porque el amor es ante todo una virtud trasformativa. Cuando amamos el goce no está tanto en contemplar al ser amado, cuanto en trasformarnos en él. De aquí que Francisco que, "parecía estar ardiendo cual un carbón enrojecido, en la llama del amor divino" (11), en la tragedia divina de su estigmatización en el calvario del Alvernia, con los borbollones de su sangre purpurina se despojó del nombre de Serafín para revestirse con el de "Alter Christus".

Objeto mediato de la mística de Francisco fue Dios Padre; objeto inmediato. Cristo.

Dios Padre! Recordemos su desposorio con la Dama la Santa Pobreza ante el Obispo de Asís. Leamos su interpretación del Padre nuestro y encontraremos que todo

---

(9) José Vasconcelos: "Historia del pensamiento filosófico", México 1937, p. 258.

(10) Ibidem. p. 256.

(11) S. Buenaventura: Legenda Maior Sancti Francisci. 9, 1.

es amor. Ese "hágase tu voluntad" de acto de sumisión y obediencia, pasa a ser un acto de amor: sí, "hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo a fin de que te amemos con todo el corazón, pensando siempre en Ti, con toda el alma deseando siempre a Ti, con toda la mente dirigiendo siempre a Tí todas nuestras intenciones, buscando en todas las cosas tu gloria, con todo nuestro empeño expendiendo todas las fuerzas y sentidos corporales y espirituales en obsequio de tu amor y no en otra cosa, amando a nuestro prójimo como a nosotros mismos, trayéndolos a tu amor" (12). Aquí vemos una conclusión rigurosamente lógica de premisas escriturísticas: la mayor puesta por Cristo al revelarnos que "Voluntas Dei sacntificatio vestra", y la menor proclamada por Pablo, inspirado, al enseñarnos que la santificación es obra del amor.

Pero para llegar a Dios Padre, estaba de inmediato Cristo y Cristo Crucifcado. Francisco en un arranque lírico de amor pide morir de amor: "que por amor de tu amor yo muera, como tu te dignaste morir por mi amor" (13), pero quiere que esa muerte sea a semejanza de la de su Maestro y es entonces cuando Cristo lo crucifica en el Alvernia.

He aquí una total conformidad con Cristo, he aquí la trasformación en Cristo: "Vivo iam non ego, sed vivit in me Christus" (14). Cristo es el centro de Francisco, Cristo su principio y su fin: adorarle, alabarle e imitarle, olvidando del todo su YO: esta es su vida, vida que se consume en amor al Maestro encarnado en Belén, al Maestro Prisionero en el Tabernáculo, al Maestro Redentor en el Gólgota.

DESARROLLO

La mística vivida por el Padre, es pensada por su hijo Buenaventura, el príncipe de la teología mística, en labios de León XIII; y la conciencia filosófica y teológica en frases de Agustín Gemelli. En san Buenaventura, que como Francisco, mereció el título de Seráfico, "no se sabe nunca donde termina la filosofía y donde comienza la mística: tanto anhela su filosofía a la mística, tan sistematizada está su mística como una filosofía" (15), filosofía aquella en la cual no es accidente sino la misma esencia, el no ser un simple lugar de paso, una etapa de un largo viaje, el momento de la peregrinación del alma hacia Dios (16).

Imposible y temerario es querer reducir toda una mística filosófica en la extensión de unas cuantas líneas. Por esto nos vemos precisados a sintetizar demasiamo.

Para S. Buenaventura "sine sanctitate, non est homo sapiens", por esto invita al filósofo a postrarse ante Cristo crucificado para que "ne forte credat quod sibi sufficiat lectio sine unctione, speculatio sine devotione... scientia sine caritate" (17), porque para el santo, al explanar el cristocentrismo vivido por Francisco, Cristo es "clavis, ostium, radix, immo exemplar et medium omnium scientiarum"; doctrina esta del cristocentrismo que enseña de modo especial en su "ejemplarismo", cuando nos muestra a Cristo como centro de la creación, para quien fueron creadas todas las cosas, y en el cual y

---

(12) Laudes. "Escritos Completos de San Francisco". B.A.C.. 1945. p. 65.
(13) Oración. Ibidem, p. 69.
(14) Gal. II, 20.
(15) "El franciscanismo". P. Agustín Gemelli. Barcelona 1940, p. 65.
(16) Cf. E. Gilson: "La filosofía de San Buenaventura". Bs. Aires 1948, p. 120.
(17) Itiner. Opera Omnia, Quaracchi 1891, T. V, (296).

por el cual se relaciona el Universo con Dios; relación ésta en un principio metafísica, pero que luego se convierte en física cuando Cristo Encarnado sube al Calvario para en el momento escalofriante de su muerte establecer allí el "centro místico del mundo". Así sabemos cómo Cristo es nuestro centro por ser semejanza y Verbo del Padre (18), arquetipo de todas las semejanzas parciales de Dios, luz sin la cual no podemos tener conocimiento. Concepción ésta que encierra toda la doctrina del Evangelio, de Pablo, de Agustín; doctrina que fue la vivida por Francisco.

Buenaventura da principio en el pensar y escribir lo vivido por Francisco. La presencia de Dios y el abandono en la Providencia, características de san Francisco, vienen a ser la idea de Dios en Buenaventura (19); la intuición natural en el "iluminismo"; el desprecio por la ciencia vana que se pierde en el mundo de la abstracción, en la teoría que nos presenta la teología más práctica que especulativa, teoría llevada a la perfección por Escoto; el respeto a la palabra divina, en la reducción de las ciencias a la teología; la estética amorosa en el "arte del amor divino", y toda la vida de Francisco enamorado y estigmatizado por su amor, en aquella sublime doctrina del "Itinerarium mentis in Deum", "una de las más bellas consagraciones que la filosofía haya hecho a Dios, de todas las facultades humanas" (20), en la que principia por enseñarnos a buscar la "sombra", la "imagen", la "huella", y la "semejanza" de Dios en las creaturas, hasta conducirnos al éxtasis, punto cumbre de su misticismo, desde el cual nos invita a que "transeamus cum Christo crucifixo ex hoc mundo ad Patrem, ut, ostenso nobis Patre, dicamus cum Philipo: sufficit no-bis; audiamus cum Paulo: sufficit tibi gratia mea; exultemus cum David dicente: defecit caro mea et cor meum, Deus cordis mei et pars mea Deus in aeternum" (21). Doctrina en la cual la contemplación de Dios en la naturaleza se vuelve un deber, cuando con arranques líricos, a semejanza de Francisco, exclama: "el que con tantos esplendores de las cosas no se ilustra, está ciego; el que con tantos clamores no se despierta, está sordo; el que por todos estos efectos no alaba a Dios, ese está mudo; el que con tantos indicios no advierte al Primer Principio ese tal es necio. Aperi igitur oculos, aures spirituales admove, labia tua solve et cor tuum oppone, ut in omnibus creaturis Deum tuum videas, audeas, laudes, diligas et colas, magnifices et honores, non forte totus contra te orbis terrarum consurgat" (22).

SISTEMATIZACION

A pesar de la grandiosidad del edificio bonaventuriano, su misticismo no tiene una fuerte base metafísica. "S. Buenaventura es un poeta y un místico que anhela la sumersión silenciosa en lo divino; Escoto es un metafísico y un teólogo que estudia ese anhelo, indaga su causa, mide su fuerza y sus consecuencias, y antes que dirigirlo a la beatitud del éxtasis lo endereza a la penetración del misterio de Dios, a la exaltación del Verbo Encarnado" (23). Esta es la obra de Escoto. Genio sin segundo que ha tenido la gloria de ser odiado, como lo son los grandes hombres, por no estar al alcance de cier-

(18) 2 Cor. 4, 4; Fil. 2, 6; Heb. 1, 3.

(19) Collationes in Hexaemeron. Coll. XII, o.c. (384).

(20) De Margerie, cit. por Efren Longpré: "Teología mística de San Buenaventura", Bs. Aires 1946, p. 7.

(21) Itiner. C. VII, n. 6; o.c. (312).

(22) Itiner. C. I, n. 15, o.c. (299).

(23) Gemelli. o.c. p. 58.

tas inteligencias medianas ya por naturaleza, ya por pasión, fue el sistematizador y creador de nuestra mística filosófica. Cómo? Al darnos completas y perfectas las grandes concepciones del "Cristocentrismo" y del "Voluntarismo".

Bernard Landry, indudablemente llevado por la pasión, llegó a escribir una infamia contra nuestro doctor afirmando que Escoto "fue un franciscano que había perdido el sentido del amor" (24). Nadie como Escoto merece el título de Doctor de la caridad, porque en su obra el amor es el alfa y el omega.

Escoto levantó su doctrina sobre el "Deus Caritas est" (25) del discípulo amado. Veamos su doctrina respecto a nuestro asunto de una manera breve y sintética.

Porque Dios es formalmente caridad y no únicamente de un modo efectivo (26), las comunicaciones ad extra de la Santísima Trinidad, son obras de amor y así como primero se ama ordenadamente, así también en segundo lugar, quiere tener coamantes (27) y un coamante que lo ame de manera perfectísima y extrínsecamente, razón suficiente para decretarse la Encarnación del Hijo (28), porque queriendo ordenadamente, primero busca el fin, a saber, su gloria extrínseca, y para ésta, primero que Adán quiere su medio perfectísimo que no es otro que la Encarnación (29): y en vista de esta Encarnación, por Cristo, para El, y por El se decreta la creación de María, de los Angeles, de los hombres y del mundo (30). Así, pues, Dios quiso la Encarnación para su gloria, como la creación para la Encarnación (31);

Es ésta, la majestuosa concepción escotista del advenimiento de Jesús y la proclamación de su primado universal como Primogénito de toda creatura (32).

Decretada la Encarnación y actuada la creación, la caída del hombre no hizo sino cambiar el modo de la venida de Jesús y no como único medio, porque ni aún hipotéticamente, como enseña Escoto, era necesaria, y menos la pasión, salvo el querer de Dios de una satisfacción adecuada.

No fue pues, el pecado, ni la astucia de Satán, la causa del mayor de los misterios, porque tendríamos entonces un Cristo ocasional y fortuito, engendrado para perfeccionar una obra imperfecta o para "llenar un sitio vacío en la jerarquía de los seres". Y este no es el Cristo de la Revelación, Primogénito y Rey de la Creación, por quien, para quien y en quien fueron hechas todas las cosas. Sería, como dice el padre Bretón, "el Acto Puro de Aristóteles, el Ser Supremo de la razón laicizada, el Dios de Descartes y de los filósofos, extraído por la meditación del hombre de la consideración de sí mismo y y de las cosas del YO y del NO-YO, de la necesidad de la Causa Primera y de un último fin".

---

(24) Bernard Landry: "Duns Scotis", París 1927. p. 246.

(25) S. Juan I Ep. 4, 8.

(26) Ox I, d. 17, q. 3, n. 31.

(27) Ox. III, d. 7, q. un., n. 6.

(28) Rep. P. III, d. 7, q. 4, n. 5.

(29) Cf. Bessin: "Disq. Hist-Dogmática sobre el motivo de la Encarnación" en "Antonianum, Año VII, p. 316.

(30) S.n Juan 1, 3.

(31) Bretón: "El Cristo del Alma Franciscana", Bs. Aires 1941, p. 143.

(32) Col. 1, 15.

Si Cristo subió hasta el Gólgota, sólo lo hizo, como agrega Escoto, para "atraernos a su amor", para que nos viéramos más obligados a amarlo como El nos ha amado.

Despréndese de aquí, de esta doctrina, la más mística de las devociones, la devoción al Sagrado Corazón de Jesús que se preludia ya en S. Buenaventura al decirnos "quam bonum et iucumdum habitare in corde Jesu Crucifixi". Porque siendo Jesús, según la Escritura, Rey y Rey de amor, y siendo su reino obra de amor en el cual Dios busca su gloria extrínseca, que se rinde por amor, se sigue que el reinado de Cristo es reinado de amor.

Conclusiones lógicas para la vida espiritual de esta teoría, según la cual Cristo al Encarnarse sin depender del pecado adquiere una primacía absoluta y universal en orden a la naturaleza, a la gracia, y a la gloria; y el ser causa ejemplar, eficiente-meritoria y final de los mismos órdenes, son: Las creaturas que deben la vida a Cristo, están ordenadas a El como a su fin; todo se perfecciona en la caridad; Jesús me ha amado y ha sido dado a mi por mi: es el movimiento de la conversión y de la perseverancia; Cristo no es la víctima de una justa venganza sino el amigo que por amor al Padre y a sus hermanos se ofrece en sacrificio; toda salud humana es obra de Cristo no solo como Redentor sino ante todo como causa de predestinación y creación; toda actividad es manifestación de una actividad animada por el espíritu de Cristo que informa y regula todo como fin que vivifica; y es el espíritu de Cristo viviente y operante la característica de la espiritualidad franciscana, que le anima como principio de verdadera devoción.

Pero resta la doctrina voluntarista por la cual el hombre puede llegar a la meta a que llegó S. Buenaventura: la visión mística y beatífica de Dios, de una manera libre e individual. Escoto parte de una metafísica. Analiza las facultades humanas y encuentra en la voluntad una facultad autodeterminativa, que predomina sobre el entendimiento; estudia la libertad de aquella facultad, y su relación con la personalidad humana para concluir con el Seréfico Doctor que el amor es más extensivo que el conocimiento porque nunca llegaremos con este hasta el Sumo Ente y en cambio con el amor podremos llegar "hasta tocar y gozar de su visión", para añadir luego: "La voluntad es amor, la práxis es amor, la sabiduría es amor, la gracia es amor, la visión beatífica es amor. Hasta el pensamiento, en cuanto imperado por la voluntad, es amor. Luego la realidad es amor" (33).

Al terminar estas líneas y dar una mirada retrospectiva a este sombrío bosquejo de nuestra mística "la cumbre más alta, no sólo de la mística medioeval, sino de toda la mística cristiana" (34), por ser la propia enseñada por el Dios de nuestra Fe, nos confirmaremos cómo en este majestuoso edificio todo es amor y cristocentrismo: en sus sólidas bases filosófi-teológicas; en sus grandiosas columnas: Francisco, Buenaventura, Escoto; y en su mismo frontón que no es otro que Cristo; amor dinámico y vital; amor que hace profunda e inmortal la espiritualidad franciscana; amor, en el que está la salvación del mundo como lo proclamaba León XIII.

La mística franciscana, a través de un Buenaventura y de un Escoto, de un Juan de la Cruz y de una Teresa de Jesús, de un Pedro de Alcántara y de un Antonio de Padua, de un Francisco de Sales y de todos aquellos que por este mundo pasen despidiendo lampos y fulguraciones, prendidos en la hoguera de Francisco, sobre nuestra pequeñez e insuficiencia, perdurará mientras perdure la palabra del Eterno.

---

(33) Gemelli. o.c.; p. 61.
(34) Grambann l.c.; p. 29.

ESTRATTO DA

S. BONAVENTURA
1274 - 1974

II

STUDIA
DE VITA, MENTE, FONTIBUS ET OPERIBUS
SANCTI BONAVENTURAE

Daniel Herrera R.
Cali

SAN BUENAVENTURA ANTE EL «CUR DEUS HOMO»

COLLEGIO S. BONAVENTURA
GROTTAFERRATA

Colaboración en San Bonaventura 1274-1974, Rom
1973. Vol II,125-142.

Daniel HERRERA R.
Cali

SAN BUENAVENTURA ANTE EL «CUR DEUS HOMO»

SUMMARIUM. - Viam securior sequitur Bonaventura in quaestione praedestinationis Christi. Ad explanandam hanc positionem, in primis examinatur doctrina motivi Incarnationis apud Rupertum, Honorium Augustodunensem, Robertum Grosseteste, Albertum Magnum necnon Alexandrum Halensem. Sequitur examen positionis Bonaventurae et oritur conclusio qua apparet Bonaventuram lineamenta proposuisse doctrinae quae erit Scholae franciscanae.

Para lo estudiosos de la Escuela Franciscana, ya se considere ésta materialmente en sus tesis comunes o ya formalmente en su línea directriz, no deja de causar extrañeza la solución que dió San Buenaventura al problema del motivo de la Encarnación.

Mas la verdadera posición del Santo no es tan clara como parece a primera vista. Aclarar ésta es el fin del presente estudio. Nos preguntamos: ¿ Negó el Seráfico Doctor la Predestinación absoluta de Cristo en el sentido escotista ? Qué tesis negó ? ¿ Cuáles las causas por las cuales las negó ? ¿ La tesis que afirma ?, la afirma en un sentido exclusivo ? Esperamos responder a estas preguntas. Para ello, nos ha parecido bien, estudiar no sólo los textos bonaventurianos, sino proceder primero a una revisión histórica del problema en los teólogos anteriores. Este método nos garantiza una respuesta satisfactoria que de otro modo no alcanzaríamos.

Debemos recordar aquí que en la elección de opiniones San Buenaventura prefiere las más comunes y las que más favorecen a la

piedad [1]. Las opiniones comunes, dice el Santo al fin del Tercer Libro de las Sentencias, que trata precisamente del Verbo Encarnado, « pro viribus meis in omnibus praecedentibus libris adhaesi tamquam viae securiori, et sicut scio et possum, mihi et aliis consimilibus parum intelligentibus persuadeo adherendo »; y pocas líneas adelante agrega que ésta fue la vía que siguió en todo el Libro Tercero sin querer decir que las otras opiniones « minime improbarem » [2]. Estas líneas nos darán mucha luz y justifican desde ahora nuestro método.

I - El motivo de la encarnacion a principios del siglo XII

El estudio de la Patrística que llega hasta el siglo XII, en este nuestro problema, lleva a la conclusión de que durante once siglos el motivo de la Encarnación no dió lugar a ninguna controversia doctrinal. Por lo tanto, no lo encontramos como una tesis perfectamente delimitada alrededor de la cual se puedan encontrar afirmaciones o negaciones precisas. A pesar de esto, en los Santos Padres encontramos afirmaciones, a veces explícitas, a veces implícitas, que nos dicen que el pecado no fué la razón principal de la mayor obra « ad extra » de la Santísima Trinidad. Afirmar que todo fue creado en Cristo; que el hombre fue hecho a imagen de Cristo; que Cristo fue prefigurado en Adán, aún en su estado de inocencia; que la formación de Cristo es el principio de todas las obras « ad extra » de Dios; que ángeles y hombres fueron predestinados en Cristo; que Este como hombre es primogénito entre las criaturas; que toda gracia procede de Cristo, etc., afirmar todo esto y muchas otras cosas, repetimos, como lo hacen la mayoría de los Padres, presupone que la Encarnación no se realizó por obra del pecado. De lo contrario, no se comprenden tales afirmaciones [3]. Luego, cuando esos mismos Padres hablan de cierta relación entre el pecado y la Encarnación, no los podemos interpretar en un sentido

---

[1] *Opera omnia*, Quaracchi, 1887, *Prolegomena*, *III Sent.*, t. III, 1.

[2] *O. cit.*, 896.

[3] Estas conclusiones, con los textos correspondientes se encuentran en *Christus, Alpha et omega* P. Chrysostome. R., Lille, 1892. Un examen de tales textos se puede ver en P. I. M. Roca, P. L. M. Roschini, *De ratione primaria existentiae Christi et Deiparae* Romae, Officium libri Catholici, 1944, 20, 21.

exclusivo. La Redención como motivo de la Encarnación no excluye la tesis de la Predestinación absoluta.

II - El motivo de la encarnacion desde el siglo XII hasta San Buenaventura

El motivo de la Encarnación como problema, como tesis disputada, sólo surge en la primera mitad del siglo XII. Se aproxima la Edad de Oro de la Escolástica. Las grandes controversias del siglo XIII ya están latentes en aquél.

También ya en el siglo XII encontramos la preocupación especulativa, aunque todavía no debidamente planteada, del motivo que llevó a Dios a obrar ese prodigio inaudito de hacerse hombre. Veamos los autores separadamente.

a) *Abad Ruperto (1135)*

En este monje benedictino encontramos, por primera vez, planteada la tesis de si Cristo se hubiese encarnado en el caso de que Adán no hubiera pecado. La respuesta que da es afirmativa: la Encarnación es el fin de la creación. La tesis no es sostenida por el autor en todas sus obras. En el libro *De Trinitate et eius operibus* escrita entre los años 1114 y 1117, la niega en un sentido exclusivo. Nos dice que si nosotros le debemos mucho a Cristo, El también nos debe a nosotros, « pues si no hubiésemos sido pecadores, ninguna causa habría para que tú (Cristo) debieses ser hecho Dios... » [4]. Idéntica afirmación encontramos en las obras escritas por este autor entre los años 1117 y 1126 [5]. Es en este año cuando muda de opinión con su obra *De victoria Verbi Dei* [6] y al año siguiente, 1127, en la obra *De gloria et honore Filii hominis* propone el motivo de la Encarnación como problema en el sentido escolástico. Dice: « Utrum... Filius Dei... etiamsi peccatum, propter quod omnes morimur, non intercessisset, homo fierit, an non » [7]. Al responder afirmativamente establece la célebre distinción entre Encarnación pasible e impasible: el pecado sólo hace que la Encarnación se rea-

[4] Migne PL t. 167, c. 1610.

[5] O. *cit.*, t. 168, c. 558; 938, 636, 680; t. 167, c. 75.

[6] O. *cit.*, t. 169, c. 1246. *De glorificatione Trinitatis*, t. 169, c. 75.

[7] O. *cit.*, t. 168, c. 1628.

lice de un modo pasible. « Nam de eo quod *mortalis* homo non fierit, quod mortale corpus non sumeret, nisi peccatum accidisset, propter quod et nos omnes facti sumus mortales, nulli dubium est, nulli nisi infideli incognitum est. Illud quaerimus, utrum hoc futurum et humano generi aliquo modo necessarium erat, ut Deus-Homo fierit *caput et Rex* omnium, ut nunc est, et quid de hoc respondebitur. Nimirum de omnibus sanctis et electis certum est, quia nati fuissent omnes, et soli, si non accidisset illud peccatum primae praevaricationis... quod de isto capite, et rege omnium electorum angelorum et hominum sentiendum, *nisi quod et ipse maxime causam necessariam non habuerit ipsum peccatum*, ut fierit ex hominibus delitias suae caritatis habiturus cum filiis hominum? (*Prov.* VIII) ». Aquí el autor declara que la Encarnación es independiente del pecado y que éste tan sólo influyó en el modo de la venida de Cristo, que se realizó no ya en carne impasible sino pasible. ¿ Y cuál es, entonces el motivo ? Líneas atrás del texto citado lo dice: « ¿ Cuál es la causa, escribe, por la cual Dios lo creó todo, sino este Hijo del Hombre ? Religiosamente se ha de decir, reverentemente se ha de oir, que para coronar de gloria y honor a este Hijo, Dios lo ha creado todo » [8].

Por lo tanto, para Ruperto el motivo de la Encarnación fué el que Cristo fuese el fin de la creación. Nótese la ausencia de pruebas para sostener la tesis.

b) *Honorio de Autun*

Por los años de la muerte del Abad Ruperto, Honorio de Autun publicó en forma de diálogos su obra *Libellus octo quaestionum*. En ella el autor da como motivo de la Encarnación el que la naturaleza humana pudiese ser deificada y afirma igualmente que el pecado solo es causa de la pasión y muerte de Cristo. En un diálogo pregunta el discípulo al maestro: « Vellem doceri utrum Christus incarnaretur si homo in paradiso perstitisset ? Cum enim tota Scriptura clamat, Christum pro humana redemtione venisse, putatur nunquam in carne venisse, si homo non peccasset quem redimeret: et sic videtur peccatum hominis fuisse Christi causa incarnationis ». Y responde el maestro: « *Peccatum primi hominis non fuit causa Christi incarnationis, sed potius fuit causa mortis et damnationis: causa autem incarnationis fuit praedestinatio humanae deificationis*... Ab

[8] *O. cit.*, t. 168, c. 1624.

aeterno quippe a Deo erat praedestinatum, ut homo deificaretur, dicente Domino: Pater dilexisti eos ante constitutionem mundi (*Joh.* XVII), subaudi per me deificandos »[9].

Las pruebas de Honorio son: *a*) sin la Encarnación no hubiese sido deificado el hombre; *b*) la institución del matrimonio que, según San Pablo, es símbolo de la unión entre Cristo y la Iglesia. La institución fué antes del pecado, luego Cristo es independiente del mismo; y *c*) el texto de San Pablo: *Deus ante mundi constitutionem elegit nos in Christo* (*Eph.* 1, 4).

Como aparece claramente, para Honorio la Encarnación es independiente del pecado sin querer decir ello que la predestinación de Cristo sea absoluta, como sostendrá más tarde la Escuela Franciscana. La tesis de Honorio supone primero la predestinación del Hombre y el decreto divino de deificar a éste.

c) *Roberto Grosseteste*

Este gran autor de la Edad Media se nos presenta como uno de los mayores defensores de la independencia de la Encarnación del pecado de Adán. Entre todos los autores es el que más pruebas aduce. Sin embargo, como Honorio, Grosseteste no defiende propiamente la Predestinación absoluta: para'él la Encarnación tuvo como motivo la « *universitatis creaturarum perfectio* ». Para sostener la tesis aduce 16 pruebas, que en su mayor parte, hoy en día de ninguna manera las podríamos sostener. Grosseteste trata de nuestro problema en la obra *De cessatione Legalium*. Por ser poco conocidas hacemos un resumen de las 10 principales.

1a. Dios como soberano bien, es de suyo difusivo.

2a. Cristo constituye la perfección del universo. No se puede admitir que el hombre por su fidelidad hubiese sido privado del mayor bien de la creación.

3a. Sin Cristo la Iglesia hubiera quedado sin cabeza.

4a. La Encarnación nos mereció no sólo la Redención sino también los socorros necesarios para obrar de una manera meritoria. Es más fácil satisfacer por el pecado-ofensa al Bien infinito, que alcanzar el bien infinito en sí mismo. Por tanto el hombre en el estado de inocencia hubiera necesitado también de un mediador.

---

[9] O. *cit.*, t. 172, c. 1887. Nótese que el texto propio de la Escritura es: « quia dilexisti me » (*Jon.*, 17, 24) y no « quia dilexisti eos ».

5a. Somos hijos adoptivos de Dios. Mas para que haya adopción se requiere que el que adopta y el adoptado sean de la misma naturaleza. Luego Adán inocente hijo adoptivo de Dios, demanda la Encarnación.

6a. La unión entre Cristo y la Iglesia, prefigurada en la unión de Adán y Eva, aún en el estado de inocencia.

7a. Sin la Encarnación no se tendría una beatitud completa.

8a. Toda la creación fue hecha para unirse a su fin. Solo en esta unión encuentra su perfección. Mas la unión se realiza o directamente, lo que aquí es imposible, o por medio de otra criatura que sea un punto de encuentro entre Dios y la criatura. Luego sólo por la Unión Hipostática la creación entera puede alcanzar su perfección uniéndose a su fin.

9a. La perfección del universo requiere que el hombre sea engendrado de todos los modos posibles. Fué producido sin intervención del hombre y la mujer en Adán; fue producido sin intervención de la mujer en Eva; luego faltaba la producción de solo el hombre sin intervención de la mujer, lo cual se realiza en la Encarnación.

10a. Entre las diversas transformaciones posibles de la materia y el pecado de Adán no hay ninguna relación. Que exista o no el pecado, las diversas especies de transformaciones permanecen idénticas. Ahora bien, por la Transubstanciación tenemos al Verbo Encarnado, luego...

Como se ve, Grosseteste sólo trae pruebas de razón y su tesis no es la de la Predestinación absoluta; mas como él dice: « sola redemptio non fuit causa incarnationis sed universitatis creaturarum perfectio » [10], supone, por lo tanto, primero la creación.

d) *San Alberto Magno*

Ignoramos si este Santo, maestro de Santo Tomás, conoció las pruebas de Grosseteste. Lo cierto es que tanto su opinión como sus pruebas son de la misma naturaleza. San Alberto Magno pone así la cuestión: « An si homo non peccasset, Filius Dei incarnatus fuisset » [11]. Para la solución afirmativa se apoya en seis pruebas

---

[10] Cf. P. Chrysostome, *La rédemption est-elle le motif de l'incarnation ?* en *La France Franciscaine*, XIV (1931) 1199; *Le motif de l'incarnation*, en *Etudes Franciscaines*, XXXIV, 1922, 488.

[11] *Opera-Lugdunensi*, t. XV, *III Sent.*, d. XX, a. IV, 202, Ed. de 1651.

que, como las de Grosseteste, dicen relación a la *perfeccion del universo*, por lo cual me parece inútil traerlas a mención. San Alberto Magno resuelve el problema así: « In hac quaestione solutio incerta est, sed quantum possum opinari, credo quod Filius Dei factus fuisset homo, etiamsi nunquam fuisset peccatum... tamen nihil de hoc asserendo dico: sed credo hoc quod dixi, magis concordari pietatis fidei ».

Hacemos notar aquí: *a*) las pruebas aducidas no miran al establecimiento de la tesis del primado absoluto, sino a la perfección universal, y *b*) es curioso que el santo se decida a dar su opinión en cuanto ésta concuerda con la « pietas fidei »; es cosa sabida que esta para los escolásticos se refiere a la Sagrada Escritura y sin embargo San Alberto no aduce ninguna prueba escriturística.

e) *Alejandro de Hales* (*1245*)

Nos encontramos ahora ante el fundador de la Escuela Franciscana y el Maestro de San Buenaventura. Ante todo debemos decir que la Suma Halesiana no trató del « motivo » de la Encarnación; tan sólo de su *conveniencia*, distinguiendo entre conveniencia antes del pecado y después del pecado [12].

Varios autores, entre ellos el Padre Bissen [13], sostienen que en Hales hay que tomar el término « *conveniencia* » por el de « *motivo* ». Empero, tengo para mí como más cierta la tesis sostenida por los padres editores de las obras de San Buenaventura [14], por el abad Michel [15], por Scheeben [16] y por el mismo Padre Longpré, de que Alejandro no responde aquí a la cuestión de cuál fué la razón, el motivo de la Encarnación y por lo tanto no puede ser enumerado entre los defensores de ninguna de las dos opiniones existentes acerca del problema estudiado, que trata no de la conveniencia o posibilidad, sino del hecho de la Encarnación. Sostenemos esta tesis por varias razones: *a*) Alejandro trata esto, como ya dijimos, al tratar de la conveniencia; *b*) acentúa bastante la palabra « conveniencia » v.g. « etiamsi non fuisset humana natura lapsa *adhuc est convenientia* ad incarnationem »... « adhuc est ponere convenientiam

[12] *Opera omnia*, Quaracchi, t. IV, *Summa Theol.*, l. III, q. II, t. II, 41.
[13] *De motivo Incarnationis*, en *Antonianum*, VII (1932) 317-323.
[14] *Opera omnia*, t. III, *Storia*, 1, a. 2, Q. L, 28.
[15] *Dictionnaire de la Théologie Catholique*, París, 1927, t. VII, col. 1495.
[16] *Handbuch del Kath. Dogmatik* III, 374, Freiburg, i.B. 1828.

incarnationis »; *c*) si, como quiere el Padre Bissen, hay que identificar « conveniencia » con « motivo », tendríamos en Hales una contradicción. Porque él prueba la conveniencia « post peccatum » por el mismo pecado, y si el término « conveniencia » se toma por el de « razón » o « motivo », tendríamos que primero afirma que la « razón » de la Encarnación fue el pecado e inmediatamente después, que el pecado no fue la « razón »; *d*) el Padre Bissen trae textos de otras partes de la Suma Teológica como apoyo de su tesis. Pero igualmente existen otros textos que dicen lo contrario. Alejandro, v.g. escribe: « Caritas est prima ratio Incarnationis » [17]; ¿ de qué caridad se trata aquí ? El mismo P. Bissen nos lo dice: no se trata de « caritate illa fontali qua Deus summe diligit se et vult diligi summe ab alio, quam exaltat Doctor subtilis, sed de caritate quatenus nobis innotescit ex praesenti verum statu, scilicet de caritate moventi summam bonitatem ad reparationis generis humani [18] ». Y precisamente antes ese texto el P. Bissen tuvo que escribir: « concedimus libenter quod manet dubium, et grave dubium, circa mentem Doctoris irrefragabilis » [19].

Sin embargo, aún en el caso de aceptar la tesis del Padre Bissen, examinando el texto de Hales debemos concluir que no se trata de la Predestinación absoluta, sino de la *predestinación para la perfección del universo*, como lo han sostenido los autores hasta aquí estudiados. Esto aparece claro en las pruebas, *a*) Si Dios es sumo bien (lo que afirma Hales) y si, como dice Dionisio, « bonum est diffusivum sui esse » [20], se sigue que, *supuesta la existencia de la creatura*, « existente creatura », conviene que El se comuque a ella de un modo soberano, el cual no puede ser otro que la Encarnación; *b*) según San Augustín « Deus factus est homo, ut totum hominem se beatificaret » [21], luego si el hombre ha de ser todo beatificado, dice Hales: « oportet Deus esse corporalem et sensibilem ». Estas dos pruebas suponen primero la creación y después la predestinación de Cristo como difusión de Dios en la criatura y como medio de deificación. Luego no hay Predestinación absoluta de Cristo. Alejandro tiene después otras dos pruebas

[17] *O. cit.*, IV, n. 69, 101.

[18] *O. cit.*, 321.

[19] *O. cit.*, 320.

[20] Este principio alegado por casi todos los autores estudiados, se encuentra en *De divinis nominibus*, c. 4, 1 y 7, PL 3, c. 694, 702. Cf. t. 122, c. 1129, 1132.

[21] Cf. SEUDO-AGUSTÍN, *De spiritu et anima*, c. 9, PL t. 40, c. 782.

deducidas de la perfección del universo, semejantes a las de Grosseteste y Alberto Magno.

Por tanto, en el caso de que Hales hablara de la « razón » de la Encarnación, tendríamos que defiende su independencia del pecado mas no prueba la Predestinación absoluta, que, como ya hemos afirmado varias veces, es la tesis defendida por la Escuela Franciscana.

Era el año 1245 cuando dejó de existir Alejandro de Hales. La opinión de los autores estudiados, qué « Calificación » teológica tenía en ese entonces ? Sin duda alguna podemos afirmar que era la *sentencia común*. Los autores no dejan de ver la existencia de una división de opiniones. Si traen razones en contra, no quieren decir con ello que sean sostenidas por otros autores: son objeciones que ellos creen que les pueden ser hechas. Además tenemos el valioso testimonio de Rogerio y Marston, quien escribió sus *Quodlibetales* hacia 1280. Rogerio al tratar la cuestión del motivo de la Encarnación nos dice que la tesis de la independencia era sentencia común entre los « *sacri doctores antiqui* », y que la contraria, o sea la de la dependencia del pecado « *communiter tenent moderni doctores* ». Y sabemos que los « antiqui » eran los doctores hasta Alejandro de Hales y los « moderni » eran Santo Tomás, San Buenaventura [22].

Antes de entrar de lleno a estudiar a San Bonaventura saquemos en limpio las conclusiones de esta parte que nos ayudarán grandemente a la comprensión del Doctor Seráfico.

1° Los doctores anteriores a 1245 afirman que la Encarnación es independiente del pecado de Adán.

2° Estos mismos autores defienden *como motivo de la Encarnación la perfección del universo y la beatificación del hombre*. Por tanto *no defienden una Predestinación absoluta, independiente de toda criatura*, que será la tesis más tarde defendida por la Escuela Franciscana. La tesis de la Predestinación de Cristo para perfeccionar un universo ya existente nada tiene de común con la Predestinación absoluta.

3° Aquella tesis de la independe la *común* hasta 1245. No existía división de opiniones.

[22] Cf. P. Chrysostome, *La Rédemption est elle...*, 118.

4º Las pruebas de tal tesis no se apoyan en la Escritura ni en la Tradición. *Son pruebas de razón.*

5º En el fondo estas pruebas pecan por optimismo. Significan en cierto modo una necesidad de la Encarnación por parte de Dios. Desaparece así la nota más bella de la Encarnación, ya sea en la opinión tomista, o ya en la escotista [23].

6º En la formulación de la cuestión, siempre entra el « si Adán no hubiera pecado », lo que puede hacer creer que se trata de una simple hipótesis y no de un hecho consumado, formulación que de por sí dificulta la solución del problema.

III - La opinion de San Buenaventura

Encontramos al Seráfico Doctor comentando las Sentencias de Pedro Lombardo en 1250, es decir, cinco años después de la muerte de su Maestro Alejandro de Hales. La historia de la teología en lo que se refiere al motivo de la Encarnación guarda un completo silencio acerca de estos cinco años. Vimos cómo San Buenaventura tiene como la vía más segura. la opinión común. ¿ Por qué no trata él ni siquiera de la conveniencia de la Encarnación en la hipótesis de que Adán no hubiera pecado, como su Maestro Alejandro de Hales ? Mas entremos en el texto.

A) *El problema*

Notemos primero que en la evolución de la tesis de la Predestinación absoluta de Cristo, la posición o enunciación del problema por parte de S. Buenaventura representa un avance. Los autores anteriores, como vimos, ponían el problema en un sentido hipotético: « Si Adán no hubiese pecado... ». El Doctor Seráfico se hace la pregunta de un modo absoluto, desligando la Predestinación del pecado: « Quae fuerit incarnationis ratio praecipua » [24]. Este planteamiento del problema, sin duda alguna, favoreció la solución dada más tarde por la Escuela Franciscana.

---

[23] Hay que distinguir el optimismo de estos autores de aquel tiempo de San Anselmo para el cual era necesaria la Encarnación si el hombre había de alcanzar el perdón de su pecado y la salvación eterna. Cf. Julián Alameda, *Teología de San Anselmo*, en *Revista Española de Teología*, XII (1952) 373, 6 ss.

[24] O. *cit.*, *III Sent.*, d. I, a. 2, q. 2, 21.

En la exposición encontramos una frase de suma importancia para nosotros: « Circa hoc duplex magistrorum opinio... quidam dixerunt... quod praecipua ratio incarnationis... est perfectio multiplex surgens ex dignitate illius operis. Incarnatio enim facit ad *perfectionem hominis et per consequens ad perfectionem totius universi...* Aliorum vero opinio fuit quod praecipua ratio incarnationis est reparatio humani generis » [25]. Veamos la importancia de éste texto:

a) Vimos en la segunda parte de nuestro estudio que la sentencia que afirma la independencia de la Encarnación del pecado de Adán era sentencia común hasta 1245 y que en esto no existía diversidad de opiniones. Ahora nos dice San Buenaventura que entre los teólogos hay dos opiniones. ¿ Quiénes son esos teólogos ? Ignoramos sus nombres. Quizás fueron el sucesor de Alejandro y numerosos teólogos de la Universidad de París. Y decimos numerosos teólogos, porque, si como vimos, S. Buenaventura sigue en todo el tratado del Verbo Encarnado la opinión más común y si, como nos dice él mismo, en todos los problemas de difícil solución siguió esa vía, el no abrazar la tesis sostenida hasta 1245, que era la común, quiere decir que la nueva tesis era sostenida por muchos teólogos.

b) Las pruebas aducidas por los teólogos de la nueva tesis también las podemos deducir de la exposición del Santo. Habíamos visto que las pruebas aducidas por los teólogos anteriores a 1245 para defender la tesis de la independencia de la Encarnación del pecado, eran pruebas de razón. Ahora, en San Buenaventura, las pruebas en pro de la sentencia que dice ser el pecado la razón de la Encarnación, son pruebas sacadas de la Escritura y de la Tradición. Podemos decir, entonces, que ha mudado la argumentación. Los teólogos de tal sentencia aducen ahora dichos textos, y con ellos introducen la preocupación de los espíritus de si en verdad la Encarnación era independiente del pecado, Y si tenemos en cuenta lo que significaba para un teólogo escolástico la « pietas fidei », comprenderemos entonces la duda, la preocupación del Santo, inclinado a la nueva opinión, por estar de acuerdo su argumentación con la « pietas fidei ».

c) En tercer lugar debemos notar aquí que las tesis sobre las cuales S. Buenaventura dará un juicio son: la redención o *la per-*

fección del hombre y del universo como motivos de la Encarnación. Por lo tanto desconoce el Santo la tesis de la Predestinación absoluta.

B) *Los juicios del Santo*

Podemos muy bien distinguir dos juicios en San Buenaventura respecto al problema, del motivo de la Encarnación. Uno teológico y otro « sentimental », o mejor, uno objetivo y otro subjetivo.

Después de exponer las dos sentencias, el Doctor Seráfico da su *juicio objetivo.* « Quis autem modorum dicendi verior sit, novit ille qui pro nobis incarnari dignatus est. Quis etiam horum alteri praeponendus sit difficile est videre pro eo quo uterque modus catholicus est et a viris catholicis sustinetur. Uterque etiam modus excitat animam ad devotionem secundum diversas rationes »[26]. Por tanto, para San Buenaventura ninguna de las dos opiniones se presenta con suficiente certeza. No podemos saber cuál es la causa de esa maravillosa obra de la Encarnación de Hijo de Dios. Sólo El lo sabe. Aún más, es difícil, así lo considera el Santo, dar la opinión sobre cuál de las dos sentencias se debe preferir, pues son ortodoxas y *mueven a la devoción.*

No existiendo aquí un conocimiento cierto, ni su posibilidad, el Santo se resuelve por una de las sentencias, por aquella segunda sentencia que dice ser la Redención la causa de la Encarnación. La primera, sostenida antes del 1245: « videtur... magis consonare *judicio rationis;* mas la segunda « *plus consonat pietati fidei* »[27] es el *juicio subjetivo.*

Veamos ahora las causas que influyeron para dar este juicio, o mejor, para abrazar tal opinión.

a) La tesis de la independencia se basaba sólo en pruebas de razón. La otra, aún en el caso de no dar certeza absoluta estaba más de acuerdo con el texto de la Escritura y de los Santos Padres. En San Buenaventura encontramos varios textos escriturísticos y patrísticos, especialmente de S. Augustín. Igualmente San Buenaventura llama la atención sobre la primera tesis diciendo que glorifica menos a Dios por encerrar en sí una necesidad de la Encarnación, « quamdam necessitatem Incarnationis », lo cual ciertamente ya lo pudimos comprobar. Finalmente dice que la Encarnación significa exceso de bondad que pide como causa propor-

[26] *O. cit.*, 24.
[27] *O. cit.*, 27;

cionada un exceso de malicia; y a esto decimos nosotros que está cierto pero si se refiere a la Encarnación pasible.

En cuanto a los textos de la Escritura nos preguntamos: ¿ S. Buenaventura no se dió cuenta de que tales textos presentan la Redención como causa de la Encarnación, pero no como causa única ? ¿ No encontró otros textos que suponen que la Encarnación no fue motivada exclusivamente por el pecado ? Para responder debemos tener en cuenta que los textos aducidos por los defensores de la tesis de la dependencia son explícitos, aparecen inmediatamente a la vista, cosa que nos debe maravillar, pues la Revelación fué dada después del pecado, del cual sería liberado el hombre por medio de la Redención; luego era natural llamar la atención de los hombres sobre la influencia del pecado en la Encarnación, influencia no negada por la Escuela Franciscana al decir ésta que el pecado fué causa de la *Encarnación pasible*. Por otra parte los textos en defensa de la tesis de la Predestinación absoluta no son tan explícitos: se prestan a diversas interpretaciones, exigen más exégesis y exégesis literal. Ahora bien, sabemos que en los textos explícitos la exégesis medieval era literal, mas en los otros, implicitos, que piden un progreso interpretativo, era tropológica, moral, espiritual. Por tanto San Buenaventura ante tales textos explícitos y con la exégesis de entonces, fué condicionado por su época en la opinión que siguió. Cosa semejante podemos decir con relación a los Santos Padre: sabemos que no trataron exprofeso el problema, a lo cual debemos añadir que los medievales carecían de colecciones de las obras de los Santos Padres, que facilitaran su estudio.

b) Otra causa para la solución bonaventuriana es la ya mencionada del número de teólogos que debieron defender tal tesis, si como vimos S. Buenaventura sigue la opinión común en el tratado del Verbo Encarnado.

c) Una terceracausa, de gran importancia para el Seráfico Doctor, era el hecho de moverlo más a la devoción la tesis de la Redención como motivo de la Encarnación, que aquella otra, en la cual el Verbo se hace hombre para perfeccionar el universo. Y en esto tiene toda la razón: la primera tesis inflama más en el amor; la segunda con su optimismo arrebata a la Encarnación la nota más bella: el ser obra del amor y no de una necesidad de Dios. Para San Buenaventura, Príncipe de los místicos, vale más la lógica del corazón encarnado para perfeccionar un universo ya existente.

Empero, debemos preguntarnos: si San Buenaventura hubiese alcanzado a conocer la propia sentencia de la Escuela Franciscana, la sentencia de la Predestinación absoluta, ¿ no la habría seguido ? ¿ Acaso nuestra sentencia no demuestra más amor y por lo mismo excita más a la devoción ? Cristo allí se encarna por amor y ante el hecho del pecado, sublima ese amor hasta lo máximo, naciendo no ya de un modo impasible, glorioso, sino mortal, pasible, en estado de humillación para obligarnos así más para con El. Por otra parte, si S. Buenaventura piensa que la opinión contraria glorifica menos a Dios que la suya, ¿ qué diría al conocer la sentencia de la Escuela Franciscana que glorifica más a Dios, que aquella que él siguió, en la cual el motivo del avenimiento de Cristo lo coloca en un plano accidental y secundario ? La sentencia que más tarde defenderán los hermanos de San Buenaventura, no sólo excita más a la devoción y es más digna de Dios, sino que está más de acuerdo con toda la teología bonaventuriana que quiere demostrar cómo estamos llamados a unirnos con Dios por medio de todas las criaturas, cómo éstas son símbolos, sombras, figuras del Señor que nos recuerdan nuestro fin, que nos excitan al amor. Cristo aparecería entonces como el « Summus condiligens » como el medio de unión entre Dios y la criatura, como centro del universo, que es el fin propuesto por Buenaventura en su Cristología. Recordemos que el Seráfico Doctor es el místico de la Cruz. El amor de Cristo sólo lo veía en toda su grandeza cuando contemplaba el divino Corazón traspasado allá en lo alto de la Cruz. Entonces Cristo es el centro de la historia, el centro del universo. Mas este cristocentrismo bonaventuriano tendría más firmes fundamentos si el Santo hubiera resuelto el problema del motivo de la Encarnación en un sentido escotista. Entonces más profundidad tendrían sus palabras cuando escribe en un arranque lírico: O quam munificus factus es in nuptiis tuis, rex et sponse, bone Jesu; quam large omnia quae habuisti tradidisti! Ecce, ipsis cruxifixoribus tuis orationis affectum; latroni paradisum; matri filium; filio matrem; mortuis vitam, manibus Patris animam tuam, toti mundo signa tuae potentiae obtulisti, pro redimendo servo non ex parte sed totum sanguinem multis et largis foraminibus effudisti... » [28]. O cuando ve en el Corazón de Cristo el símbolo del amor divino: « O quam bonum et iucundum est habitare in corde hoc! Bonus

---

[28] *O. cit.*, t. VIII, *Vitis Mystica*, IX, 2, 175.

thesaurus, pretiosa margarita cor tuum, optime Jesu, quam fosso agro corporis tui, invenimus. Quis hanc margaritam abiiciat ? quis potius dabo omnes margaritas; cogitationes et affectiones meas commutabo et comparabo illam mihi; iactans omnem cogitatum meum in cor boni Jesu et sine fallatia illud me enutriet »[29]. Entonces estas palabras tendrían el mismo valor que aquellas de Escoto: « De facto sua ratio passionem suam ordinavit, obtulit Patri pro nobis, ideo multum tenemur ei. Ex quo enim aliter potuisset homo redimi, tamen ex sua libera voluntate sic redimit, multum ei tenemur, amplius quam si sic necessario non aliter potuissemus fuisse redempti: Ideo ad alliciendum nos ad amorem suum; ut credo, hoc praecipue fecit, quia voluit hominem amplius teneri Deo »[30].

d) Otro motivo que debemos tener en cuenta para comprender la solución bonaventuriana es el haber estado muy influído por San Agustín en lo que se refiere a la corrupción de la naturaleza humana por el pecado. San Buenaventura consideraba a Cristo ante todo como médico más que como primogénito; y los sacramentos antes como medicina que como fuentes de vida y santidad: « Si autem tolluntur vulnera, medicinae iam non est causa »[31].

C) *¿ Solución exclusivista ?*

Hemos visto cómo San Buenaventura se inclina a una sentencia no porque ella se presente evidente, sino porque está más de acuerdo con la « pietas fidei », excita más a la devoción y es sentencia común en ese entonces. Hemos llamado con insistencia la atención sobre la tesis que él deja a un lado: la Encarnación para perfección del hombre y del universo. Nos hacemos ahora la siguiente pregunta: al aceptar una sentencia, ¿ lo hace en un sentido exclusivista ? Y respondemos: no. Hay muchos textos del Santo que nos dejan ver cómo él alcanzaba a vislumbrar otros motivos superiores al de la Redención. Citemos algunos:

1° Al seguir una opinión, nos dice expresamente que lo hace « sine preiudicio » de la otra. Es cierto que contesta a los argumentos de la sentencia no seguida por él, mas esto nada quiere decir, ya que se trata de una tesis que no se puede defender. Acepta

[29] *O. cit.*, III, 3, 163.
[30] *Ox.* III, d. XX, q. 1, n. 10, Ed. Waddingo, XIV, 738.
[31] [illegible]

el Santo, por lo menos, la posibilidad de un motivo distinto del de la Redención.

2° Afirma que de su opinión no se sigue « quod Deus praedestinaverit Christum principaliter, immo multo principalius » [32].

3° « Deus qui ab aeterno praescivit lapsum generis humani, ideo fecit (illud) quia se recuperaturum cognovit, et ideo principalius in intentione (Dei) fui reparatio lapsi quam conditio eius ad lapsum possibilis » [33].

4° « In Christo est thesaurus omnis essentiae » [34].

5° « Omnes iusti, ubicumque sint et quandocumque fuerint, unum afficiunt corpus Christi mysticum, sensum et motum suscipiendo ab uno capite influente secundum fontalem, radicalem et originalem plenitudinem omnis gratiae in Christo habitantis sicut in fonte » [35].

6° « In Christo est thesaurus omnis gratiae; ipse enim est plenus gratia et veritate de cuius plenitudine hauriunt angeli et homines. Ipse enim fontalem plenitudinem habet... In Christo est thesaurus omnis gloriae. Quidquid habent angeli et homines, quicumque salvandi sunt usque in diem iudicii, de ipso quasi de thesauro hauriunt sive pertineat ad stolam corporis sive animae » [36].

7° « Deum mens nostra contemplatur in Christo... vivendo simul in unum primum et ultimum, summum et imum, circumferentias et centrum, alpham et omegam, causatum et causam, creatorem et creaturam, librum scilicet scriptum intus extra, iam pervenit ad quamdam rem perfectam » [37].

8° « Christus est supra omnem perfectionem universitatis, sive quantum ad creaturam, sive quantum ad gratiam ».

9° San Buenaventura repetidas veces acentúa la perfección del universo a semejanza del círculo, y siempre termina: « cum ergo Deus factus est homo, *Dei perfecta sunt opera* », y esto en cuanto Cristo uniría los dos extremos para formar un círculo. Ahora, bien, como no se puede afirmar que las obras de Dios no son per-

---

[32] *III Sent.*, *l.c.*, 27.
[33] *L. cit.* Ad. 5, 27.
[34] *Sermo de Corpore Christi*, n. 31, t. V, 563.
[35] *Brevil.*, p. 4, c. 5, t. V, 245-246.
[36] *Sermo de Corpore Christi*, n. 31, t. V, 563.
[37] *Itinerarium*, c. 6, n. 7, t. V, 312.

fectas, se debe admitir, concluye el Santo, la Encarnación, aún fuera del estado de pecado [38].

Todos estos textos y muchos otros [39] nos llevan a concluir que San Buenaventura no sólo alcanzó a vislumbrar la independencia de la Encarnación del pecado, sino también la Predestinación absoluta de Cristo en el sentido afirmativo por la Escuela Franciscana. Es suficiente un examen cuidadoso de tales textos para hacer esta afirmación [40].

Conclusiones

Después de lo estudiado podemos dar las siguientes conclusiones que son a la vez la respuesta a las preguntas que nos hicimos al principio de este estudio:

1a. La tesis rechazada por San Buenaventura es aquella sostenida por los autores anteriores a 1245, es decir, la que presenta la perfección del hombre y del universo como motivo de la Encarnación. Es un error, pues, afirmar que el Seráfico Doctor exprofeso rechazó la tesis escotista. No la podía rechazar, pues no la conocía. Y repitamos por última vez que la tesis que rechaza nada tiene que ver con la escotista, a no ser en la parte negativa.

2a. San Buenaventura al abrazar una de las opiniones no lo hace por la certeza que encierra en sí misma, sino porque lo excitaba más a la devoción, estaba más de acuerdo con la « pietas fidei » y era más digna de Dios que la otra.

3a. En esta posición q''e toma San Bonaventura está condicionado por los siguientes factores: el optimismo de la tesis, la carencia de pruebas escriturísticas y patrísticas (« pietas fidei ») en esta tesis; la no existencia de textos explícitos en la Escritura que demonstraran otro motivo distinto del de la Redención, y la con-

---

[38] Cf. *In Nat. Domini*, Sermo II (t. IX, 109); *I Sent.*, d. 37, p. I, a. 3, q. 2 (t. 684 b); *IV Sent.*, d. 24, p. I, a. 1, q. 1 (IV, 609) etc.

[39] Cf. *III Sent.*, d. 32, q. 5, d. 3, 705-706; d. I, a. 2, q. 1, con 1, III, 20 ab; *Brevil.* p. 4, c. 1 (t. V, 241 a), etc.

[40] Para textos sobre el Primado absoluto de Cristo en San Buenaventura, se puede consultar *The Kingship of Jesu Christ. According to Saint Bonaventure and Blessed Duns Scotus*, por Efrén Longpré, trad. del Italiano de Daniel J. Barry OFM, 2-12, Paterson, 1944.

sideración augustiniana medieval de que la naturaleza había sido herida en sí por el pecado original.

4a. Su posición no es exclusivista, pues el Santo tiene textos que contradicen su posición. Estos textos, sin embargo no nos permiten catalogar a San Buenaventura entre los defensores de la Predestinación absoluta.

5a. En la evolución progresiva del problema del motivo supremo de la Encarnación a San Buenaventura le debemos el planeamiento del problema en forma absoluta y el haber mudado de argumentación, abandonando las pruebas de razón sostenidas hasta 1245 y buscando textos de la Escritura y de los Santos Padres que pudiesen dar una solución.

6a. Finalmente debemos afirmar que San Buenaventura si no alcanzó a conocer la sentencia defendida más tarde por la Escuela Franciscana, con todas sus obras, especialmente con su doctrina del ejemplarismo, puso las bases para tal sentencia [41].

Ponencia en el VIII Coloquio de la Sociedad Colombiana de Filosofía. Publicado en *La filosofía del Medioevo*, Biblioteca Colombiana de Filosofía, USTA, Bogotá, 1987.

LA CONCEPCION LINGÜISTICA DEL CONOCIMIENTO EN OCKHAM

Daniel Herrera Restrepo*

I. Introducción

En 1278 el obispo Tempier de París, por comisión del Papa, condenaba 219 proposiciones filosóficas, defendidas en su mayoría por el llamado averraismo latino. Este hecho constituyó un paso decisivo en el desarrollo de la historia. Algunos historiadores nos lo presentan como un episodio del drama entre la mentalidad cristiana y el intelectualismo pagano renaciente a través del influjo, cada vez mayor, en Occidente de Aristóteles.

Esta interpretación nos parece insuficiente. En realidad, el drama se daba al interior del mismo cristianismo: él expresaba la lucha entre un cristianismo feudal y el naciente cristianismo postfeudal. Es cierto que la condenación alcanzó a veinte tesis que le eran muy caras a Santo Tomás. Pero la condenación de estas tesis en parte revelaba las contradicciones entre las nuevas fuerzas postfeudales, a saber, dominicos y franciscanos. En realidad, en el fondo jugaban un papel definitivo las nuevas formas y fuerzas sociales que, con el correr de los tiempos, darían lugar a la aparición del nuevo hombre —*el homo economicus*— y del llamado mundo moderno.

Recordemos algunos hechos que apuntaban en esa dirección en el momento de la condenación de Tempier.

---

* Universidad Santo Tomás.

— La unificación de occidente bajo el cayado del Papa se debilitaba y en su lugar aparecía ya la lucha entre el poder eclesiástico y el poder civil.

— Se había iniciado el proceso de formación de las nacionalidades europeas. Inglaterra contaba ya con su Carta Magna.

— El fenómeno creciente de la urbanización originaba una economía comercial, artesanal y financiera, la cual a su vez propiciaba el desarrollo de nuevas clases urbanas. Los siervos convertidos en ciudadanos, se asociaban para alcanzar determinados objetivos económicos, sociales, políticos y culturales.

— Consecuencia de lo anterior, los pobres se convertían en verdadero fenómeno social frente a la asociación de los económicamente "progresistas".

— Un nuevo sentido de la naturaleza como objeto, no de contemplación, sino de experimentación, se abría paso, en especial, dentro de la escuela franciscana fundada en Oxford por Grosetesta.

Alimentando todos estos hechos encontramos una creciente valorización de lo individual y subjetivo.

Como parte de este contexto y del seno de los ciudadanos libres, habían surgido dentro de la Iglesia las Ordenes de dominicos y franciscanos, los cuales estaban llamados a desplazar a los monjes que dentro de las abadías feudales se dedicaban a su santificación personal, y, a los canónigos regulares, más cercanos a la mentalidad de los monjes que a la de aquellos que forjaban una nueva historia.

Siendo nuestro propósito contribuir a la comprensión de Ockham, detengámonos un momento en Francisco de Asis. Mental y espiritualmente fue un agustiniano del siglo XIII.

Recordemos brevemente cómo en San Agustín el dualismo clásico de lo inteligible y lo sensible se convirtió en el dualismo de lo temporal y de lo eterno, que valora al hombre como interlocutor de Dios y, por ende, como superior a toda realidad sensible y material. El hombre en Agustín dejó de ocupar su "lugar" en la naturaleza para ocupar un puesto en la historia, historia concebida como la sucesión de actos voluntarios por encima de la mera necesidad de la "naturaleza" sensible que le sirve de escenario.

Este pensar de Agustín lo traducía Francisco de Asis en la primacía que le otorgaba a la praxis sobre la teoría, en su afirmación de los seres sin-

gulares —hermano sol, hermana luna— sobre la afirmación de la abstracta naturaleza, en la valorización de la subjetividad individual por encima de la noción vacía de humanidad.

Esta mentalidad que implicaba, igualmente, el desarrollo en sus frailes de la capacidad de observación y de una sensibilidad especial para interpretar la realidad observada en términos de símbolos y de signos, fue la fuente de inspiración de todos los maestros de la Escuela Franciscana. Fueron, precisamente, los primeros maestros de esta escuela, con Juan Peckam a la cabeza, quienes llevaron al Obispo Tempier a condenar aquellas tesis que en su mayoría giraban en torno a la visión de una naturaleza regida por la necesidad y en la cual la autonomía de la subjetividad y la individualidad de esta, desaparecían ante la afirmación de la "unidad del entendimiento" y el determinismo de lo sensible.

La condenación de 1277 significó, entre otras cosas:

— Un rompimiento de la armonía, en buena parte obra de Santo Tomás, entre fe y razón, entre filosofía y teología;

— Un duro golpe al argumento de la autoridad. El recurso a la autoridad del "filósofo" —Aristóteles—, perdió todo su peso;

— Una liberación de los espíritus para pensar en forma diferente al aristotelismo e, inclusive, en su contra;

— Una desconfianza en la razón y la afirmación de la primacía de la voluntad;

— El paso de una metafísica de lo universal a una metafísica de lo singular;

— El traslado de la autonomía de la subjetividad divina a la subjetividad humana.

Las corrientes agustinianas y franciscanas se encargaron de sistematizar, a finales del siglo XIII, las conclusiones que se siguieron de esta condenación. Una vez hecho esto, los pensadores del siglo XIV, con Ockham a la cabeza, procedieron a derrumbar todos los obstáculos para abrir, como ellos mismos lo decían, la "*via modernorum*" en contraposición a la "*via antiqua*".

Si Ockham jugó un papel tan importante, ¿por qué su desconocimiento? ¿Por qué aparece Ockham en las historias de la filosofía —citemos las de

Fraile y Copleston, bien conocidas en nuestro medio— simplemente como un escéptico y un verbalista, culpable de la decadencia de la filosofía escolástica?

Dejemos de lado a Ockham y recordemos cómo hoy en día, gracias al conocimiento de textos, se está revalorizando todo el trabajo innovador que se dio, por ejemplo, en lógica en los siglos XIV y XV. Sin embargo, no son pocos los que todavía al hacer la historia de lógica recuerdan la opinión de Kant, según la cual, esta disciplina no había dado un solo paso hacia adelante desde Aristóteles. Inclusive, nos recuerdan las palabras de Russel escritas en 1918: "El dominio de la lógica formal fue, como es sabido, descubierto por Aristóteles, y constituyó con la teología el estudio principal de la Edad Media. Pero Aristóteles no va más allá del silogismo, una parte de este dominio y los escolásticos nunca fueron más allá de Aristóteles"[1].

¿Cómo explicar el desconocimiento del trabajo realizado en ese entonces? Movimientos hostiles a la ciencia dentro del humanismo, el llamado fenómeno de la *devotio moderna*, la reforma, la actitud frente a la lógica de los racionalistas de los siglos XVII y XVIII —exceptuando a Leibniz—, hicieron desaparecer el trabajo de aquellos pensadores, hasta el punto de que, inclusive, al iniciarse la recuperación y edición de textos medievales en el siglo pasado, no se programó la búsqueda de los textos lógicos del siglo XIV. Es solo a finales de la década de los treinta que se inicia esta labor. Con la edición crítica de los textos, los intérpretes tienen elementos suficientes para rectificar opiniones como los de Kant y Russell.

En el caso de Ockham contamos ya con la edición de 17 volúmenes que incluyen prácticamente todo su pensamiento filosófico. Su lectura le ha permitido a E. Moody afirmar que la problemática de Ockham está relacionada directamente con la problemática actual, con el problema "de la estructura lógica, de la interpretación semántica y de las implicaciones ontológicas del lenguaje científico"[2]. Añadamos la opinión de Humberto Eco, quien al explicarnos en sus *Apostillas* cómo ideó y redactó *El Nombre de la Rosa*, esa gran obra en la que nos ofrece no solo una metafísica de la novela policíaca sino también la metafísica del policía investigador, nos cuenta cómo buscó en Ockham el "auxilio racional para penetrar los misterios del signo en aquellos aspectos donde Saussure aún es obscuro"[3]. Mencionemos un detalle más de Eco que explicita lo que hemos afirmado sobre la mentalidad franciscana: el detective protagonista de su novela tenía que ser, según él, inglés y franciscano, pues debería estar "dotado de un gran sentido de la observación y una sensibilidad especial para la interpretación de los indicios, cualidades que solo se encontraban dentro del ámbito franciscano, y con poste-

rioridad a Roger Bacon; además, solo en los occamistas encontramos una teoría desarrollada de los signos, mejor dicho, ya existía antes, pero entonces la interpretación de los signos era de tipo simbólico o bien tendía a leer en ellos la presencia de las ideas y los universales. Solo en Bacon y en Occam los signos se usan para abordar el conocimiento de los individuos''[4].

Es este pensamiento, el tema de mi intervención: la concepción significativo-lingüística del conocimiento en Ockham, concepción que implica una metamorfosis del discurso escolástico, una conversión de la problemática filosófica en problemática lingüística, en fin, una afirmación clara de la autonomía de la subjetividad, abriendo así caminos hacia la subjetividad moderna, hacia el reconocimiento de la actividad total del espíritu finito y hacia el análisis de los elementos formales y apriorísticos del conocimiento.

Digamos desde ahora, sin embargo, que estos caminos abiertos por Ockham hacia la subjetividad de los modernos y hacia la lingüisticación del conocimiento de los contemporáneos no prueban que el pensador en esos momentos hubiese experimentado la trascendencia del problema crítico, ni que hubiese tenido conciencia clara de la radicalidad del cambio efectuado, ni hasta donde sería llevada su ruptura. De lo que sí fue plenamente consciente fue de la dimensión subjetiva de un pensamiento estrictamente científico y digno del hombre: para Ockham la ciencia no puede proceder de la multiplicidad fáctica de las cosas contingentes, pues, la dignidad concreta del hombre, a pesar de su limitación, radica en la autonomía absoluta de su espíritu frente a las cosas.

II. Del concepto-imagen al concepto-signo

Los predecesores de Ockham, moviéndose dentro de una *metafísica de la universal*, trataron de superar la multiplicidad de lo singular mediante la postulación de naturalezas universales al nivel de la estructura crítica de los singulares. Algunos pensadores concibieron estas naturalezas, de acuerdo con el realismo exagerado como entidades existentes en sí; otros, siguiendo el realismo moderado de Aristóteles, las concibieron no como existentes en sí, sino en y con las cosas singulares. Problema para estos era, entonces, encontrar el principio que explicaría cómo una esencia universal se individualiza.

Ockham pasa de la metafísica de lo universal a una *metafísica de lo singular* mediante la tesis de que no existen naturalezas universales: ser real es ser singular[5]; por consiguiente, no tiene sentido la búsqueda de un principio de individuación. El verdadero problema es otro: ¿cómo explicar la universalidad de los conceptos —necesarios para la ciencia— si solo existe lo singular?[6].

El punto de partida para Ockham fueron las tesis de la escuela franciscana sobre la primacía de la voluntad y la incondicional libertad de la omnipotencia divina, las cuales implicaban la negación de naturalezas regidas por leyes necesarias e inmutables y, por consiguiente, la necesidad de afirmar la contingencia radical de los seres singulares. Dada esta contingencia y la no existencia de esencias universales y necesarias, el problema del conocimiento se reduce para Ockham, como lo sería más tarde para los empiristas, en describir *qué son de hecho* las cosas singulares y cómo es posible la ciencia, dado que esta implica conocimientos universales.

La concepción de lo universal "*in re*", había permitido a los medievales enfrentar el problema del conocimiento científico, interpretando a este como un acto de *reproducción*, por vía de *imagen*, de lo que la realidad poseía de naturaleza universal.

Rechazado el universal "extra animan", Ockham explica el conocimiento universal a partir de:

1. La primacía del espíritu cognoscente sobre el objeto conocido.

2. Una metafísica de la individualidad[7].

3. La posibilidad del conocimiento intelectual intuitivo de lo singular[8].

4. La concepción del concepto como signo lingüístico natural, signo en sí vacío que excluye toda causalidad externa y cuyos aspectos fundamentales son su carácter intencional o referencial y, por otra parte, su carácter posicional o capacidad de ocupar el puesto del objeto significado dentro de una proposición.

5. La centralidad del juicio en la constitución del conocimiento: conocer es abordar proposicionalmente la realidad[9]. Pero como no hay proposición verdadera sin el juicio de asentamiento o de disentimiento, el juicio es el constitutivo último del conocer. Este juicio, a su vez, expresa la autosuficiencia del espíritu, pues sus elementos están en y solo en la mente que juzga[10].

De acuerdo con lo anterior, para Ockham pensar significa "decir mentalmente", paralelo a los discursos verbales o escritos.

La teoría es formulada mediante una estructura conceptual que implica las siguientes nociones fundamentales:

1. *Intuición*, como el mero contacto del espíritu y de la cosa, sin mediación causal de ninguna especie: establecido el primer contacto, todo acontece en la inmanencia del intelecto. La intuición no es una cualidad subjetiva diferente del acto de aprehensión. Ella es el acto mismo.

2. *Evidencia*, como autosatisfacción operativa del espíritu que intuye, y no como el efecto de una verdad ontológica que está radicada en el objeto[11].

3. *Juicio*, tal como lo indicamos anteriormente.

4. "*Misma noticia*", noción que expresa la *identidad* de conocimiento de un concepto en sus diversas funciones: como denotación de un singular, como universal y como conocimiento capaz de proporcionar juicios de existencia. Añadamos que estas funciones del concepto —"*idem totaliter et sub eadem ratione*"— nos indican cómo para Ockham la inmediatez del espíritu a la cosa, es la única garantía de alcanzar un conocimiento cabal de la realidad a cualquier nivel teórico, hasta el punto de que el ámbito de la demostración a través del silogismo debe ser severamente limitada a favor de la "experiencia" o del experimento como punto de partida para la mayor parte de las proposiciones de una ciencia[12].

No nos es posible considerar cada una de las tesis que le sirven de punto de partida a Ockham para explicar el conocimiento universal ni cada una de las nociones que conforman la estructura conceptual de su teoría. Nos contentaremos con explicitar: a) la noción de signo, b) la primacía del nivel molecular de la proposición sobre el atómico del concepto como explicación lingüística del conocimiento, y c) el problema de la génesis del signo y del papel de la realidad en esta génesis.

Hemos dicho que los predecesores de Ockham interpretaron la universalidad del conocimiento científico como un fenómeno de *reproducción*, por vía de imagen, de lo que la realidad poseía de universal, acto que sería la culminación del proceso de abstracción iniciado en la *recepción pasiva*, dada en la sensibilidad, de los estímulos provenientes de la realidad externa.

Pues bien, para Ockham el concepto se identifica con el acto mismo de la intelección *(est ipsa intellectio)*, es la misma intencionalidad del alma *(intentio animae)* mediante la cual se hace presente frente a una realidad singular, presencia que se expresa en términos lingüísticos como un signo.

La identificación de concepto e intelección la fundamenta Ockham, precisamente, en el carácter de signo lingüístico natural del concepto: si las ca-

racterísticas del signo lingüístico son la función significativa y la capacidad supocional, al competirle ésta al acto de intelección, se debe concluir que el concepto se identifica con este acto[13].

Colocados directamente frente a la realidad, gracias a la estructura significante de nuestra mente, efectuamos espontáneamente el acto de conocer que es, en sí mismo, un signo lingüístico natural. Así pues, el ser "subjetivo" del concepto es el mismo acto de conocer y su ser "objetivo" es su carácter referencial y no representativo, es decir, su carácter de signo, carácter que pertenece de jure al nivel del lenguaje, el cual al designar la realidad nos permite conocerla.

El concepto, por consiguiente, no es una imagen ni un símbolo sino un signo. Si la palabra "hombre" puede ser predicada de cada ser humano, ello se debe, no a que la comprensión de dicha palabra se de en los seres humanos, sino a que ella puede ser aplicada a muchos, por ser un signo, es decir, por su capacidad de significar a muchos seres singulares sin realizarse en ninguno de ellos[14]. Lo mismo sucede con el concepto: su universalidad descanza en su carácter de signo que le permite significar a muchos singulares[15].

La esencia del signo está, pues, en su *carácter intencional* o referencial. Todo signo remite a una realidad diferente, gracias a lo cual, esta realidad se hace conocida [16].

Si un signo puede ser universal, ello se debe a que su capacidad de "reenvío" puede ejercerse sobre muchas cosas singulares simultáneamente. El es universal "*non pro se sed pro rebus*"[17], como repite insistentemente Ockham, lo que significa que la universalidad es una *cuantificación lógica*, extrínseca al signo mismo.

Ahora bien, esta capacidad referencial le compete única y exclusivamente en su calidad de signo lingüístico, y no en su calidad de imagen o símbolo. Para Ockham no hay similitud entre signo y realidad. La similitud es fáctica. Ella se da entre los individuos reales[18].

La mente predica el mismo concepto de varias cosas singulares, no atendiendo a similitudes cuando establece el concepto, por primera vez, en función de un objeto, sino ante el hecho de encontrarse frente a un segundo objeto similar al primero. Por consiguiente, "*non pro se, sed pro rebus*", es decir, por razón de las cosas singulares y no por la significación del signo mismo[19]. En otrcs términos, el signo significa ontológicamente, pero significa a muchos por la semejanza de los muchos entre sí, sin que ninguno de

ellos guarde una "semejanza" con el signo. Con palabras más claras: la semejanza que de hecho se da entre singulares concretos, solo sirve para limitar el ámbito de las cosas singulares significadas por los conceptos. La semejanza permite reunir en "clases" la multiplicidad dispersa exteriormente y, simultáneamente, una clasificación de los conceptos de conformidad con su amplitud y con su contenido significativo.

La similitud puede ser descrita en el decir mental y, en este sentido, fundamenta la descripción, pero no la *significación* del signo como conocimiento primero de un individuo que por primera vez atrae la atención del intelecto. Pues, en efecto, el acto de la mente es el que, en un determinado momento, constituye el primer conocimiento de una entidad. Este conocimiento es siempre intuición, inmediatez de una cosa singular al intelecto[20].

La mente puede *decirse a sí misma* qué ve, si y sólo sí, si cada nota del objeto tiene ya constituido su signo simple —concepto—, signos que se vinculan entre sí en las proposiciones y nunca antes: el signo es un acto inmanente del intelecto y perfectamente inmanente al espíritu, sin ninguna intervención causal del objeto conocido.

De acuerdo con lo anterior, la primera característica del concepto como signo es su carácter referencial, su aptitud para reenviar —lingüísticamente— a muchas cosas.

Segunda característica del signo es su *función posicional*, es decir, su capacidad de ocupar el puesto del objeto dentro de una proposición[21]. Es este carácter suposicional del signo lingüístico el que lleva a Ockham a identificarlo con la noción de término y del término como parte de una proposición[22].

El carácter suposicional del signo lingüístico es evidente en el caso de los términos externos hablados o escritos. En cuanto a los internos o conceptos y a las proposiciones que de ellos resultan, Ockham, siguiendo a San Agustín, nos dice que son "*verba*", pues ejercen su función como los elementos de un discurso. El concepto es la expresión de la estructura del espíritu capaz de significar la realidad en forma natural y no arbitraria como en el caso del término hablado o escrito. Precisamente, por ser natural no cambia arbitrariamente de significado. En cuanto tal, el concepto significa lo que significa sin que promedie un acto arbitrario o convencional. ¿Cómo interpretar esta estructura del espíritu que le permite significar en forma lingüística la realidad exterior?

Trataremos de responder a esta pregunta al final de nuestra exposición.

Por ahora agreguemos que en relación con la tesis según la cual los signos orales y escritos se refieren directamente a los conceptos y solo a través de estos a las cosas, la posición de Ockham es firme: los signos orales y escritos se refieren directamente a las cosas y no a los conceptos, pero solo lo pueden hacer gracias a que su capacidad significativa la han recibido del signo mental.

III. Del concepto a la proposición. El conocimiento verdadero

Hemos dicho que el signo simple o concepto es una "forma vacía". El está vinculado con la cosa intuida en forma tan parcial que, en sentido estricto, no constituye un conocimiento: él es la mera denotación atómica, absolutamente vacía, que solo expresa el acto de hacerse presente la mente a la cosa real sin que, por sí solo, sea informativo. Solo la proposición permite conocer algo de un ser *(numquam nisi in propositione)*. Esto es posible porque el concepto está en función de la proposición. Concepto y palabra solo son elementos lingüísticos, gracias a su tendencia a unirse proposicionalmente, a integrarse en una proposición[23]. *Conocer es, pues, abordar proposicionalmente la realidad exterior.* Y esto es posible, porque los elementos que integran la proposición poseen la función significativa y suposicional. El concepto no refleja la realidad: él es un acto mediante el cual se inteligibiliza la realidad al orientarse significativamente hacia ella para reemplazarla articuladamente en la suposición proposicional. Los términos ocupan en la proposición el lugar de la cosa individual, que es lo único real. De esta manera, gracias a los términos, la proposición recae sobre las cosas haciendo de la ciencia una ciencia "real" *(scientia de rebus)*, asegurando así la objetividad del conocimiento.

De conformidad con lo anterior, la verdad del conocimiento está en función de la verdad de la proposición y la verdad de la proposición está en función de la coincidencia de suposición entre sujeto y predicado. Si se da coincidencia o identidad entre la suposición del sujeto y la suposición del predicado, nos encontramos con un conocimiento verdadero.

Para Ockham, sin embargo, no hay verdades absolutas. En primer lugar, dada la contingencia radical del ser singular, las proposiciones categóricas *(homo est homo)* no son verdaderas. Solo lo son las proposiciones hipotéticas. "Si el hombre es, el hombre es hombre", pues todo depende de la "*potentia Dei ordinata*". En segundo lugar, "pensar" es "decir" mentalmente y "decir" no es reproducir las estructuras totales de lo inteligible de las

entidades reales. Simplemente es "decir algo verdadero" y no la verdad real de la *Physis* toda. Una proposición no es la formulación de lo implícito en el término definido, sino un "darle significado" en una estructura lingüística, sin agotar las posibilidades de intelección de la realidad singular[24].

Para Ockham la ciencia debe y solo debe "*salvare phaenomena*", pues no siendo equivalente a la "idea" griega o a la "*forma-species*" tomista, el concepto no agota, de una vez por todas la realidad de una cosa. La ciencia es solo una descripción coherente, cierta y limitadamente verdadera de una secuencia parcial de fenómenos.

Finalmente, las proposiciones o signos complejos presuponen dos actos del intelecto: la aprehensión y el juicio. Como ya lo hemos dicho, solo hay verdadero conocimiento a partir de la proposición, pero solo hay verdadera proposición a partir del juicio de asentimiento o disentimiento. De esta manera la constitución del conocimiento se da con y por el juicio.

La aprehensión o intuición o "*prima notitia*" es la presencia real de lo conocido. En esto se opone a la nominación extrínseca y arbitraria de lo conocido. Pero como lo hemos visto, la presencia no la concibe Ockham como impuesta o regida por la realidad, sino como resultado de la acción de la mente que presencializa la realidad al entrar en contacto intuitivo, voluntario y judicativo.

La presencia de un solo individuo es suficiente para generar el concepto del mismo, el cual es la "primera noticia" o primer conocimiento de este singular. Frente a un segundo individuo similar, el espíritu no conoce por primera vez, ni se da un nuevo signo: simplemente el espíritu reconoce el perfecto ensamblaje de la primera experiencia con la segunda. Afirmar la similitud de los individuos es un juicio comparativo inmanente sobre la distinción numérica entre dos actos cognoscitivos.

El universal de Ockham expresa el carácter meramente necesario de la diferencia entre actos cognoscitivos de individuos similares: el mismo signo simple, constituido por el conocimiento primero, "se dice de muchos", es decir, "supone" por muchos individuos en una o varias proposiciones, porque de cada uno de ellos o del conjunto, se puede decir "esto es tal" o "estos son tales".

La proposición vincula el concepto significante con la realidad significada. En realidad lo que se define es la función de significar de un signo ya constituido, y se define como denotación, en una regla, precisamente, ejem-

plificada de uso. El juicio existe solo si se da una proposición, pues solo ella es susceptible de recibir los valores lógicos de verdad y falsedad[25]. Un signo simple o concepto tan solo es capaz de "verdad", pues la falsedad se identificaría con su ausencia. Pero el asentimiento nunca es forzoso, por más clara que sea la aprehensión: no hay proposición sin la voluntaria articulación de signos simples.

IV. Pensamiento y realidad

Veamos el último punto, ¿cómo explicitar la estructura del espíritu que conoce en forma significativo-lingüística la realidad? ¿Cómo fundamentar la relación de un pensamiento —interpretado lingüísticamente— y la realidad?

Recordemos, ante todo, que el problema crítico de la validez del conocimiento es problema que surge con la filosofía moderna. Por consiguiente, sería falso atribuirle a Ockham el planteamiento de este problema. Sin embargo, dentro de su contexto, está implícito el problema de la causalidad del conocimiento intelectual. A él se enfrenta Ockham sin la formulación detallada de una teoría. La forma como lo hizo consistió en elegir un camino que conducía a la temática de la subjetividad moderna, sin que él mismo lo expresara bajo esta categoría de "subjetividad": su "*verbum mentis*" se le aparece tan "objetivo" como "objetivo" le era la supremacía del espíritu.

Por otra parte, se da una evolución en el mismo pensamiento de Ockham, evolución que explica la existencia de textos que se mueven ambiguamente entre una metafísica y una psicología genética, los cuales han dado lugar a diversas interpretaciones como la de Teodoro de Andres en su obra *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*[26] según la cual la naturalidad del signo se fundamenta en la "estructura psicosomática" del hombre.

Pero, en verdad, el contexto teórico de Ockham y sus textos definitivos nos dicen que él, dentro de un espíritu que podríamos llamar positivista, parte del *hecho de que el espíritu actúa lingüísticamente en el conocimiento.* Sin preocuparse por la génesis de este, dirige su atención fundamentalmente a su producto, elaborando una teoría coherente que "*salvat phaenomena*", sin que pretenda una explicación metafísica como Santo Tomás, ni cosmológica como algunos antiguos, ni psicológica como algunos contemporáneos. Pues según él, el espíritu no se intuye a sí mismo directamente, sino a través de sus actos[27]. De conformidad con la mentalidad franciscana de la escuela de Oxford, Ockham no fundamenta nada: simplemente se remite a los hechos, hechos que él ilumina con la luz de un metalenguaje constitutivo de orden

lógico y epistemológico. Pero de acuerdo también con esta mentalidad, proclama la actividad total del espíritu cognoscente, actividad que fundamenta la coherencia de su sistema lingüístico, su epistemología basada en la intuición y en la experiencia y su método lógico-epistemológico.

En nombre de la supremacía de la subjetividad, Ockham, niega expresamente que los sentidos jueguen el papel de causa próxima, *nec partialis nec totalis*, del conocimiento intelectual[28]. Es cierto que no se puede dar intuición sin algo que sea intuido, pero la "causalidad" del objeto se reduce, según Ockham, en estar ante un espíritu activo que le busca y halla ante sí, mientras que la constitución del "esto está presente" es el acto constitutivo de la "*notitia intuitiva*", fruto únicamente del espíritu. El estar presente ante el espíritu sería una "causalidad" mediata, pero según Ockham la causa mediata no es verdadera causa[29].

El concepto (signo simple) y la proposición (signo compuesto) son como lo hemos visto, "*ipsamet intelectio*". Dada esta constatación fáctica, reducido el pensar a un "decir", Ockham describe y fundamenta en leyes lógicas las funciones del signo, entre otras, la de garantizar la relación de la mente con la realidad. Que un concepto designe una realidad, que exista una correspondencia entre el decir mental y el ser real, es algo que pertenece al dominio de los hechos. El problema es cómo se presenta este "decir" mental y cuánta realidad implica un decir, de acuerdo a su modo de decir.

El carácter compacto del ser singular no puede explicar el número de predicados atribuibles a un sujeto. La diferenciación de los predicados y su selección es obra del espíritu: la significación del signo brota del espíritu mediante una acción que puede ser descrita como un "*ac si*", "como si" construyera una proposición de acuerdo con leyes lógicas y asintiera a ella dándole por verdadera en un juicio, según el criterio de evidencia.

Sinteticemos, para terminar, las tesis fundamentales de Ockham:

1. El espíritu, a causa de su autonomía, no puede estar sometido a la materia.

2. El mundo es un conjunto de individuos radicalmente contingentes.

3. Es posible una ciencia universal sobre estos individuos porque el concepto es un signo vacío, meramente denotativo, pero que está destinado a un discurso mental (la proposición), paralelo a los discursos verbales o escritos.

4. “*Scientia tantum est de propositionibus*”. La diversidad de las cien-as sobre los seres individuales se fundamenta en la posibilidad de consti-iir unos “hechos” a partir de un metalenguaje coherente, de vincular unos ›nceptos válidos en proposiciones y de agrupar a su vez, unas proposiciones ı un todo sistemático.

5. Como consecuencia de todo lo anterior, la formación, universalidad necesidad de conceptos y proposiciones no se fundamentan ni en el objeto :terior ni en la similitud entre concepto y realidad, sino en procesos forma-s de la subjetividad, cuya actividad es, como dice Vignaux, “*une façon de ıgage naturel*”.

NOTAS

1 *Mysticism and Logic and Others Essays*, London, 1918, p. 60.

2 Citado por P. VIGNAUX, en La problématique du nominalisme médiéval peut-elle éclairer des problemes philosophiques actuels? *Revue Phisolophique de Louvain*, t. 75 (1977), p. 11.

3 *Apostillas a El Nombre de la Rosa*, ed. Lumen, Barcelona, 1984 p. 23.

4 *Ibídem*, p. 30.

5 "Et primo ostendam conclusionem quod quaelibet res singularis se ipsa singularis est", In Prum Lib. Sent. d. 2, 9, 6.

6 "Nec est quaerenda causa individuationis... sed magis esset quaerenda causa quomodo possibile est aliquid esse commune et universale", *Ibíd.*

7 Cfr. en especial *Summa Log.* I, 66.

8 Cfr. en especial *Ordinatio*, d. III, 96.

9 Cfr. en especial *Ordinatio*, Prol., q. 1, a. 6.

10 Cfr. *Ibídem*.

11 "Cognitio evidens est cognitio alicuius veri complexi, ex notitia terminorum incomplexa, inmediate vel mediate nata sufficienter causari", *Ordinatio*, Prol., q. 1.

12 Cfr. *Ibídem*, q. 1, aa. 4-6.

13 "alii dicunt quod est actus intelligendi... eo quod supponere pro alio et significare aliud ita potest competere actui intelligendi sicut alio signo", *Summa Log.* I, 29. "Sed quodlibet universale est intentio animae, quae secundum unam opinionem probabilem ab actu intelligendi non differt. Unde dicunt quod intellectio, qua intelligo hominem est signum naturale hominum ita naturale sicut gemitus est signum infirmitatis vel tristitiae seu doloris, et est tale singnum quod potest stare pro hominibus in propositionibus mentalibus, sicut vox potest stare rebus in propositionibus". *Ibídem*, 48.

14 "Et ideo universale non est in re nec realiter, nec subjetive non plus quam haec vox "homo", quae est qualitas, est in Sorte vel in illo quod significat. Nec universale est pars singularis respectu cuius est universale, non plus quan vox est pars sui signi-

ficati sicut tamen ipsa vox vere et sine omni distinctione praedicatur de suo significato, non pro se sed pro suo significato, ita universale praedicatur de singulari suo, non pro se sed pro singulari". *In Prim. Lib. Sent.* d. 2, 9, 6.

15 "...definitiones non sunt substantia rerum, sed... significant substantiae rerum... Definitiones sunt signa et substantiae-significata, et signum nom est significatum... Ipsa universalia non sunt significatá per ipsas definitiones sed sunt signa" *Ibídem.*

16 "Accipitur 'significare' communissime, quando aliguod aliguid importat, sive principaliter, sive secundario, sive in recto, sive in obliquo, sive det intelligere, sive connotet illud, sive quocumque modo significat... Afirmative vel negative" *Suma Logicae* I, C. 33.

17 *Summa Log.* 14.

18 "Similitudo supponit pro duobus similibus coniuntion acceptis, sicut nomen numerale". *Quoalibet VI, 9.* "Sunt relationis reales... sine omne operatione intellectus... Et ita intellectus nihil facit ad hoc quod Socrates sit similes Platoni". *Ibídem,* p. 16.

19 Cfr. *Ord.* d., II, 9.

20 Cfr. *Quodlibet* I, 9. 13.

21 "Aliter accipitur 'signum' pro illo quod facit in cognitionem venire et natum est pro illo supponere vel tali addi in propositione, cuiusmodi sunt syncategoremata et verba et illae partes orationis, quae finitam significationen non habent vel quod natum est componi ex talibus, cuiusmodi est oratio". *Summa Log.* I. 0.

22 *Ibídem.*

23 Cfr. *Summa Log.* I, 10.

24 Cfr. *Ibídem,* I, 1.

25 Cfr. *Ordinatio,* Prol. 9., I. a 1.

26 Ed. Gredos, Madrid, 1969.

27 Cfr. *Ordinatio,* Prol. q. I, a. 6.

28 Cfr. *Ibídem,* q. I, a 1, Conclusio III.

29 "Propie et stricte accipiendo Causam nihil est causa alicuius nisi sit causa inmediata ipsius". *Ibídem,* d. 45.

Dr. Daniel Herrera Restrepo.
Universidad del Valle.
Cali, Colombia.

El Discurso del Método "Primer Manifiesto" de la Ciencia Moderna

Revista de Filosofía, México, 1976, 9 (25)
7-20

1. ¿Fue Descartes primordialmente un científico o un filósofo? Mucho se ha discutido. Personalmente consideramos que el valor fundamental de Descartes dice relación a la naciente ciencia moderna: no sólo su producción científica es más abundante que la filosófica, sino que sus mismas reflexiones filosóficas giran alrededor de la fundamentación de la nueva ciencia. Examinemos, como ejemplo, el *Discurso del Método* desde el punto de vista de su composición y de su contenido.

   1.1 Son muy pocos los autores que al referirse al *Discurso del Método* mencionan el proceso de su composición. Sin embargo, el conocimiento de este proceso es fundamental para comprender el pensamiento cartesiano.

   1.2 *El Discurso* no es una obra unitaria. Es el resultado de la amalgama de trabajos heterogéneos de diferentes años. Aún más, las páginas que aportan consideraciones metafísicas, éticas y fisiológicas tienen un carácter netamente fortuito. Por otra parte, la obra fue concebida en 1635 como un simple prefacio y su contenido se reducía a la actual sexta parte; en 1636 es publicada como la parte esencial de un conjunto de Ensayos y, finalmente, en 1644 aparece como un tratado autónomo. Veamos este proceso más detenidamente.

2. Los orígenes del *Discurso* se remontan a 1629 cuando Descartes inicia las investigaciones reunidas en su ensayo *Los Meteoros*. En este trabajo Descartes rechaza las for-

mas substanciales aristotélicas y las reemplaza por las razones matemáticas; rechaza igualmente, bajo la influencia de Bacon, las causas finales y analiza una serie de fenómenos de acuerdo con el espíritu "mecanicista" de Galileo, tratando de hacer de la física una geometría. Por lo demás, es interesante el título escogido: de la misma manera que Bacon había intitulado su obra *Novum Organon* para indicar su intención renovadora de reemplazar el *Organon* de Aristóteles, así también Descartes escoge para su obra un título de Aristóteles como para invitar a una confrontación con el pensamiento antiguo. Y como para acentuar ésto, Descartes le da a su trabajo la misma estructura del *Comentario a los Meteoros* de los Coimbrenses que servía como manual escolástico en el Colegio de la Flèche donde él había tenido su primer contacto con la física especulativa de los antiguos.

2.1 Terminado este trabajo Descartes se dedica a elaborar su obra sobre el *Mundo,* proyecto que abandona en 1633 so pretexto de sumisión a la Iglesia una vez condenado Galileo, pretexto que bien puede ponerse en duda si tenemos en cuenta que en 1644 al publicar sus *Principios* con los elementos que había reunido para el *Mundo*, los presenta como incompletos dada la imposibilidad de realizar los experimentos necesarios.

2.2 Abandonado el proyecto anterior, Descartes se dedica a redactar su *Dióptrica* bajo la inspiración de Kepler, quien había publicado una obra con el mismo título.

2.3 En 1635 teniendo listos para su publicación *Los Meteoros* y la *Dióptrica*, Descartes redacta lo que debería servir de prefacio a estos dos ensayos, a saber, la actual sexta parte del *Discurso*. La obra debería llamarse *El libro de mis ensayos*. Sin embargo, los impresores exigieron la ampliación del libro. Descartes lo hace añadiendo el ensayo sobre *Geometría* y convirtiendo el prefacio en un ensayo al añadirle algunos textos redactados en años anteriores. Estos textos

fueron los siguientes: una réplica de la *Historia de mi espíritu* (1628), una parte metodológica extraída de las *Reglas* (1628), *algunas consideraciones metafísicas sobre Dios y el alma* (1629) y unas *Reflexiones fisiológicas* (1632).

En 1636 Descartes comunica a su confidente el Padre Mersenne que está convirtiendo sus Ensayos en una obra de cuatro tratados que piensa publicar bajo el título de "Proyecto de una ciencia universal que pueda elevar nuestra naturaleza a su más alto grado de perfección. Además la Dióptrica, los Meteoros y la Geometría en donde las materias más curiosas que el autor haya podido escoger, para dar prueba de la ciencia universal que propone, son explicadas de tal manera que, inclusive aquellos que no han estudiado, las pueden entender". Esta información es interesante porque nos permite saber que Descartes en este momento piensa ante todo en una "ciencia universal" la cual sería una especie de "matemática universal", es decir, la extensión a toda la física del razonamiento matemático, el cual, hasta entonces, sòlo se utilizaba en óptica, acústica y astronomía. De esta manera Descartes anuncia la nueva ciencia y, como cosa secundaria, las cuestiones metodológicas.

2.4 El proceso anteriormente descrito da origen a varios interrogantes. ¿Por qué Descartes reunió materiales tan heterogéneos? ¿Por qué añadió *La Geometría* haciéndole perder a sus Ensayos el carácter fundamental de tratados físicos? ¿Por qué, sobre todo, introdujo las consideraciones metafísicas y éticas a su prefacio primitivo, que había sido concebido como introducción a un tratado científico?

La inclusión de la *Geometría* sólo se podría explicar por la exigencia de los editores de ampliar la obra. En cuanto al prefacio, además de la razón anterior parece que hay otra. Para rehacer el prefacio y convertirlo en un nuevo ensayo, Descartes se deja guiar por el plan

de *La Gran Restauración* de Bacon. Los dos trabajos constan de seis partes que coinciden en la temática a excepción de la 3a. y 4a. partes. En Bacon la 3a. parte se refiere a experimentos científicos y la 4a. a los problemas de la aplicación del método. En estas partes no lo podía seguir Descartes ya que los temas allí tratados por Bacon constituían el objeto de Los Meteoros y de la Dióptrica en los cuales Descartes nos presentaba una serie de experimentos que eran al mismo tiempo una demostración del método científico. Estas partes son reemplazadas por las reflexiones metafísicas y éticas y aunque esta mezcla de ciencia y filosofía no se acordaba con la intención fundamental de la reforma científica, sí le servía a Descartes, de acuerdo con sus confesiones a Burman, para evitar que se le tildara de incrédulo.

2.5 Una vez revisados los materiales antes anotados, Descartes entrega los originales al editor y la obra sale finalmente en 1637 con el título *Discurso del método para bien dirigir la razón y buscar la verdad en las ciencias. Además la Dióptrica, los Meteoros y la Geometría, los cuales son ensayos de este método.* De esta manera el *Discurso* aparece, finalmente, publicado como la parte fundamental de la obra, siendo los otros tratados sólo ejemplos de aplicación del método propuesto en la segunda parte. Y aunque el método es presentado como un método general utilizable en todo el saber, el *Discurso*, sin embargo, insiste fundamentalmente en la necesidad de abandonar la física especulativa de la tradición aristotélica y de dar a la física un fundamento matemático y experimental.

2.6 En 1644 Descartes publica una edición latina bajo el título *Specimina philosophiae seu Dissertatio de Methodo recte regendae rationis et veritatis in scientiis investigandae, Dioptrice et Meteora.* Descartes suprime en esta ocasión la Geometría que nada tenía que hacer dentro del conjunto, y, por otra parte, hace aparecer el *Discurso* como un tratado autónomo, par-

te de su "filosofía", de la misma manera que lo eran *Los Meteoros* y la *Dióptrica.*

3. Conocido el proceso de composición del *Discurso*, veamos ahora el valor epistemológico de su contenido. Descartes, mediante un breve preámbulo, nos coloca de lleno frente a la importancia del método. En forma irónica nos dirá que el buen sentido es cosa rara. Prueba de ello es la actitud de los defensores de la física especulativa, quienes a pesar de conocer la nueva física matemática continúan aferrados al pensamiento aristotélico. ¿Será cuestión de capacidades? De ninguna manera. Es cuestión de método. Aún más, lo fundamental no está en poseer una inteligencia superior sino en saber servirse de ella. Se podría argumentar a favor de la física especulativa citando los nombres de quienes la respaldan. Pero la autoridad no garantiza el valor de una teoría científica. Finalmente, Descartes nos dirá que los programas en la nueva ciencia se deben a que los sabios han abandonado el simple razonamiento silogístico y se han orientado en sus investigaciones por los métodos experimentales y matemáticos.

3.1 Pasa Descartes a ofrecernos una autobiografía. Su intención es el mostrarnos cómo se liberó de la física aristotélica y cuán superior es la física matemática. Nos describe sus estudios en La Flèche y la desilusión que ellos le causaron. Después de criticar la lógica aristotélica por cuanto sólo sirve para explicar las "cosas que ya se saben" y no para llegar a nuevos descubrimientos, anuncia algunas de sus reglas metodológicas. La primera regla dice relación a evitar la precipitación, puesto que la verdad en las Ciencias sólo se descubre poco a poco. Igualmente la regla quiere ponernos en guardia contra la prevención consistente, según Descartes, en aceptar como realidades las cualidades de las cosas que dependen de nuestra constitución biológica. El único aspecto de las cosas que se debería tener en cuenta es el cuantitativo, único que se presenta "clara y distintamente a nuestro espíritu y sobre el cual no se puede dudar". La segunda regla

pide "dividir cada una de las dificultades. . . en tantas partes como se pudiera y requiriese su mejor solución". Finalmente, en otras dos reglas, Descartes manifiesta su decisión de buscar bajo las apariencias complejas las realidades "más simples y más fáciles de conocer, para ascender poco a poco, gradualmente hasta el conocimiento de los más compuestos" utilizando constantemente la inducción y practicando en todo "enumeraciones tan completas y revisiones generales" para no omitir nada en el momento de formular hipótesis.

Además de estas reglas Descartes expresa su convicción de que todas las relaciones de base cuantitativa "se siguen unas a otras" en las cosas de la misma manera que "las largas cadenas de razonamientos" en geometría, de tal manera que si se buscan las unas con la ayuda de las otras "no puede haber alguna tan alejada que no pueda alcanzarse, ni tan oculta que no pueda descubrirse". La inteligibilidad de la naturaleza descansaría, en último análisis, en la interconexión de todas las cosas desde el punto de vista cuantitativo.

4. Después de darnos sus datos autobiográficos y las reglas fundamentales que utilizaría, Descartes entra en la cuarta parte de su *Discurso* a presentarnos las razones para dudar y el principio fundamental que logró alcanzar a través de su "duda".

   El sentido de la duda no es el mismo en el *Discurso* que en las *Meditaciones*. Allí se trata de una duda científica, de una duda que está orientada a la fundación de una ciencia cierta. En las *Meditaciones* se trata de una duda existencial, metafísica. Esto se puede comprobar al analizar las razones en que se apoya la duda. En el *Discurso* estas razones son:

   a) El hecho de que los sentidos nos engañen a veces nos lleva a concluír que "no hay cosa alguna que fuese tal como ellos nos la presentan a la imaginación". Descar-

tes no duda de la existencia del mundo. Duda de las cualidades sensibles. Por consiguiente, se trata de una duda selectiva que le permite romper con la física de la pura cualidad sensible para reemplazarla por una física matemática.

b) El hecho de que "todos los sentimientos que tenemos cuando estamos despiertos, pueden ocurrir también durante el sueño", funda igualmente una duda selectiva que permite distinguir entre lo verdadero y lo falso, entre lo real y lo no real.

c) El argumento de nuestras equivocaciones matemáticas nos pone sobre aviso contra la tendencia a juzgar precipitadamente; por consiguiente, es un argumento que resume la prudencia y las eliminaciones científicas.

4.1 Frente a esta duda, la de las *Meditaciones* recae sobre la existencia del mundo, sobre el espacio, el tiempo, la figura, etc., es decir, sobre los fundamentos mismos de la física. Y si la respuesta última de Descartes es que las cosas existen, es para darle una función ontológica a lo sensible: nos informa sobre la naturaleza de las cosas aunque no con valor científico. Por otra parte la intervención del "maligno" le prueba a Descartes que las ideas finitas sólo continen una existencia posible y que por consiguiente no se puede probar la existencia del objeto correspondiente: el conocimiento sería, sin la veracidad divina, una sucesión de imágenes o representaciones subjetivas que no están fundamentadas necesariamente en el ser.

4.2 El *Cogito,* resultado de la duda tampoco tiene, de acuerdo con lo anterior, el mismo sentido en el *Discurso* que en las *Meditaciones*. En el primero el problema es el de la certeza científica; en el segundo el de la correspondencia entre idea y realidad; allí el *Cogito* es una idea entre otras ideas; aquí es el sujeto de todas las ideas. En el *Discurso* Descartes se expresa: *Cogito ergo sum,* y con esta fórmula quiere presentar al *Cogito* como una excepción de hecho: para pensar hay que ser pero en este hecho aparece una

unión necesaria (la estructura hipotético–deductiva). Descartes puede pasar de la contingencia de un hecho a la necesidad de una verdad de derecho, a un principio universal. Para Descartes es claro que no es necesario que "yo piense", y por consiguiente no es necesario que yo exista. Pero de hecho pienso y si pienso tengo que existir, lo cual constituye un principio cierto, universal y este principio es lo que le interesa a Descartes: ¿qué es lo necesario para que una proposición sea verdadera? En el *Discurso* el valor de la ciencia se resuelve no por la veracidad divina, sino por la generalización de un ejemplo privilegiado.

4.3 En cambio en las *Meditaciones* Descartes es conducido por la duda al principio "yo soy, yo existo", porque aquí lo que le interesa es el "soy", el problema del ser. Descartes quiere descubrirse primero como siendo y luego pensante, porque no está interesado en analizar lo que es necesario para que una proposición sea verdadera, sino la correspondencia entre idea y realidad, la manera de fundamentar ontológicamente las ideas. Y el proceso es simple: en la primera meditación no se sabe si las ideas son objetivas o subjetivas. Quizá sean efecto de un genio maligno. En la segunda meditación las ideas aparecen como estados de conciencia: yo puedo dudar de su valor objetivo, pero no puedo dudar de que son mías. Así el "yo soy" se convierte en el primer soporte ontológico de las ideas. Alcanzado este punto Descartes da un paso definitivo en la tercera meditación: las ideas no pueden ser simples estados de conciencia. Las ideas tienen un contenido. Siendo múltiples las ideas, ¿sus diversos contenidos no implican diversas causas? ¿Pero estas causas no podrían estar finalmente en mi YO? Descartes trata de descubrir un ser distinto (Dios), y lo logra ya que al menos hay una idea, la de Dios, que no puede tener su causa en ese yo, ya que su "realidad" es superior a la de ese "yo" y nunca puede haber más realidad en el efecto que en la causa. Una vez descubierto Dios, la veracidad divina se convertirá en el fundamento de la objetividad de las ideas.

5. En la quinta parte del *Discurso*, entremezclada con ideas fisiológicas, Descartes expresa su teoría de la creación contínua, teoría que tiene fundamentalmente un interés epistemológico y que viene a reforzar su teoría de las verdades eternas. Mediante estas teorías se trataba de privar a la naturaleza de toda profundidad ontológica, de hacer una distinción clara entre Dios y su obra para liberar así la física de la teología: la física que estudia la naturaleza no tiene por qué ocuparse del ser. Antes de exponer la teoría de la creación contínua, veamos brevemente la de las verdades eternas para comprender mejor la intención oculta de Descartes.

5.1 De acuerdo con la tradición las verdades eternas, es decir, las evidencias lógicas, los teoremas matemáticos, las leyes físicas y las esencias de las cosas, eran verdaderas no porque Dios las conociera, sino que Dios las conocía porque eran verdaderas y eran verdaderas porque se identificaban con la esencia divina en cuanto imitable *ad extra.* De acuerdo con esto la creación, en sentido estricto, recaía sólo sobre la existencia y no sobre la esencia de las cosas. Contra esta teoría Descartes proclama que Dios no sólo crea la existencia sino también la esencia.

Reduciendo el mundo a la unidad de una materia homogénea conocible por un sólo método en contra de Aristóteles que reconocía diversos dominios y diversos métodos, Descartes quiere privar a la naturaleza de su profundidad ontológica haciendo descansar todo ser en la voluntad divina. Si toda "verdad" es creada, la esencia de una cosa es verdadera en sí misma y no porque imite la esencia divina; por consiguiente, puede ser conocida en sí misma sin recurrir a otros. La teoría de las verdades eternas divide el mundo en dos: el mundo de la naturaleza física conocible por la ciencia y el mundo incomprensible de Dios.

5.2 Esta división es reforzada con la teoría de la creación continua. Para un Santo Tomás Dios conserva a la creatura en su ser mediante una creación indirecta, a

saber, mediante las causas segundas. Las esencias desarrollan en el tiempo la continuidad de su duración, duración que tiene la misma naturaleza del ser que dura y que por consiguiente no está hecha de instantes sino que es continua y real. Por otra parte el tiempo es algo real y no la simple sucesión de instantes irreales. Para Descartes la naturaleza es sólo espacio homogéneo y el tiempo es discontinuo. Toda cosa recibe a cada instante su ser de Dios y no de manera indirecta sino mediante una acción idéntica "a aquella mediante la cual fue creada". Esta teoría implica la discontinuidad del tiempo: la existencia en un momento no implica la existencia en el siguiente. La duración del universo está hecha por la repetición de instantes creadores dependientes de la voluntad divina. Si hacemos abstracción de la voluntad divina, el tiempo aparece divisible indefinidamente, reduciéndose a una sucesión de "nadas": el mundo está suspendido inmediatamente de Dios sin tener nada que ver con el instante anterior. Esto le permitía a Descartes pensar en un mundo sin carácter ontológico que bien podía ser sometido a la acción transformadora de la ciencia y si Dios crea "cinematográficamente" los cuerpos aquí y allí, el movimiento es matemáticamente conocible pues no hay detrás del movimiento una especie de ser o de fuerza que sería la razón y la realidad del movimiento.

5.3 El movimiento se convierte así, para Descartes, en una sucesión de estados instantáneos. En cada instante, la situación de un cuerpo en relación con otro es definido por relaciones geométricas. Y como la voluntad divina es constante, el desarrollo "cinematográfico" también lo será, haciendo así posible una ciencia del movimiento, pues, yo puedo deducir de la posición de un momento, su posición en el momento siguiente.

6. Hemos visto cómo el *Discurso* en su proyecto original se reducía a la actual sexta parte y que ésta había sido re-

dactada como introducción a sus Ensayos sobre *Los Meteoros* y *La Dióptrica.* Inspirado en Bacon, Descartes expresa sus convicciones acerca de la utilidad de la ciencia como medio para alcanzar el dominio de la naturaleza y como una fuente de comodidades para la vida. Por otra parte, pone de manifiesto la esterilidad de la física especulativa e insiste, de manera especial, en la necesidad de la experiencia. En efecto, condiciona sus futuros trabajos a la posibilidad de hacer experiencias; pide la colaboración en este sentido. Insiste sobre la necesidad de un laboratorio; presenta la necesidad de repetir experiencias ya hechas; no oculta sus necesidades económicas para su labor experimental y, finalmente, expresa que la publicación de sus ensayos científicos sólo tiene como finalidad dar a conocer lo que él podría hacer.

6.1 Todo lo anterior nos sirve para valorar la orientación positiva que inspiraba a Descartes. De ninguna manera pensaba él en una física deductiva como de ordinario se dice. Su entusiasmo era por una ciencia experimental. Entre más se progresa en la ciencia, nos dice, más necesaria se hace la experimentación. La observación ordinaria podrá ser útil para descubrir las leyes generales, pero cuando se trata de las leyes particulares necesariamente hay que experimentar. Las leyes generales permiten enunciar una gran diversidad de hipótesis: de aquí la necesidad de la experimentación, pues sólo el estudio de los hechos permite dirimir entre las diversas hipótesis.

7. Las anteriores notas epistemológicas creo que son suficientes para comprender mejor el valor de Descartes en el dominio de las ciencias. Sus preocupaciones fundamentales eran de orden científico e, inclusive, sus reflexiones filosóficas se orientaban a la superación de la física especulativa tradicional, a la destrucción de sus supuestos metafísicos y teológicos y a la creación de un dominio que sería el terreno exclusivo de la ciencia física, de una ciencia construída gracias al método experimental y matemático.

El *Discurso*, en este sentido, antes que el primer manifiesto de la "filosofía moderna", es "el primer manifiesto de la nueva ciencia".

Nicolás Velázquez.
Alumno de la Facultad de Filosofía.
Universidad Iberoamericana.
México.

Ensayo sobre la Teoría de los Valores.

RESUMEN DE LA TEORIA KANTIANA DEL CONOCIMIENTO

Daniel Herrera Restrepo

1. El destino del hombre consiste en tender a la incondicionado. En el dominio teórico esté incondicionado sería la determinación exhaustiva de lo dado, el conocimiento de la totalidad, de la cosa en sí.

2. Este conocimiento ideal realizaría la totalidad no solamente en lo que concierne al objeto (como universo), sino también la totalidad de los sujetos (como comunidad perfecta a nivel de lo teórico). Se establecería así al menos desde el punto de vista teórico y contemplativo, una comunidad material y necesaria entre los hombres y se daría un criterio material de la verdad.

3. Pero el conocimiento humano es limitado: sólo alcanza una totalidad formal y vacía en relación con el objeto (espacio y tiempo), es decir, con el universo como también en relación con el sujeto (intuición pura y categorías a priori), en relación con la comunidad humana.

4. La idea de una relación estrecha entre totalidad humana (comunidad) y totalidad objetiva (universo) domina la teoría de Kant. Sin embargo, la naturaleza de esta relación no la pudo aclarar completamente quizá por la imposibilidad de lograr una visión clara de las relaciones entre la teoría y la praxis.

5. El problema del contenido de la totalidad (de la comunidad concreta y de la experiencia empírica) sólo puede ser tratado en relación con cada caso concreto.

5. Pero para el hombre el camino de la búsqueda de lo incondicionado, de la totalidad, pasa necesariamente por la atribución de un contenido a la forma, porque inclusive la totalidad formal no existe independientemente del hombre, sino en su acción, en la unificación de lo dado en forma múltiple en una sola experiencia.

7. Por el uso empírico de las categorías del entendimiento, por la reunión de las sensaciones en una sola experiencia, la conciencia del "yo soy" recibe un contenido concreto, e intuitivo, el individuo se hace un ser racional, espiritual, hombre, aunque en forma limitada.

Es solamente sobre el terreno de esta experiencia empírica conforme al entendimiento que el hombre se hace miembro de una comunidad necesaria a su esencia (aunque reificada y formal).

La comunidad material del contenido permanece siendo función de las condiciones concretas, empíricas, es decir, desde el punto de vista de la libertad y de la razón, de una cosa cuya realización es, en última instancia, accidental, pero que hay que buscar necesariamente.

8. A partir de estas premisas la tarea principal de la crítica de la razón pura consiste en combatir dos peligrosas ilusiones que podrían conducir al hombre a traicionar su destino y abandonar la búsqueda de lo absoluto, a saber: a) el uso trascendental de las categorías, la idea de que la facultad humana del conocimiento tal como ella existe y sin cambio cualitativo puedan alcanzar lo absoluto, la ilusión de toda metafísica y dogmática, y
b) el empirismo escéptico Según el cual lo absoluto, la totalidad en general sería irreal e inalcanzable a todo tipo de conocimiento. En este caso toda aspiración hacia un estado más elevado no tendría

sentido, las ideas especulativas perderían su significación de reguladoras, los postulados prácticos su significación práctica.

En el primer caso el hombre sería un dios, nada habría por debajo de él; en el segundo caso sería un demonio, nada habría más elevado para él. El hombre no es, sin embargo, ni lo uno ni lo otro. El es un ser intermedio que debe realizar su destino.

Esta visión común a poetas y pensadores burgueses (Goethe-Kant). A partir de ella sólo había tres caminos posibles: 1- volver al individualismo clásico (camino más o menos abierto para aquellos países en donde la sociedad burguesa estaba en un futuro como era el caso de Alemania - Fichte, Nietzsche); 2- camino hacia la decadencia, y apología del orden existente. 3- el camino que conduce a una filosofía del "nosotros" y de la comunidad humana.

Franciscanum, XXIII, No. 69, 1981.

Simples guías de estudio. En el editorial de este número de Franci canum se lee (p. 222):

"Finalmente las notas del Prof. Daniel Herrera, elaboradas como apuntes para cátedra de estudiants universitarios hace más de una década, no sólo desean servir en esta oportubidad, como una introducción sencilla a la obra de Kant, sino además reconocer de nuevo, la labor desinteresada del exdirector de FRANCISCANUM para hacer de nuestra revista un vehículo amplio y riguroso de discusión filosófica".

PARA LEER A KANT

Daniel Herrera R.*

Para Aristóteles la Filosofía es una ciencia apodíctica, demostrativa del ente en cuanto tal, de las cosas en tanto que "son". Muy distinta es la posición de Kant para quien el objeto de la Filosofía no es el ente sino el **objeto.**

Kant vivió en el siglo de la ilustración, mezcla de naturalismo y relacionismo. Con su crítica de los principios de la naturaleza y de la razón destruye la ilustración y crea una nueva época.

I] Formulación del Problema Filosófico.

Hay ciencia cuando existen no sólo resultados verdaderos, sino un método en la investigación y un progreso firme en el cual cada verdad conquistada acrecienta el saber anterior y no simplemente lo destruye. (V.gr. La lógica y la matemática, no ~~ha sido~~ así la metafísica en la cual todo es discutido).

Para que haya ciencia hay que buscar, pues, un principio fundamental y no solo originante (empiristas: origen: Sensación; racionalistas: concepto). Es una crítica de la razón pura.

II] La idea de un nuevo método.

La ciencia consiste en un modo preciso de conocer sus objetos. Para Aristóteles era la demostración apodíctica la que toma de las cosas sus principios y sus conceptos. (Ciencia por demostración).

En las matemáticas la verdad es obtenida construyendo los objetos (figuras y números) según conceptos previos (construcción a priori: ciencia por construcción).

En la Física se edifica haciendo experimentos según un supuesto previo, (hipótesis) de la mente (ciencia a priori por hipótesis). Lo decisivo aquí es el supuesto fundamental -no dado por la experiencia-, pero corroborado por ésta, de que la naturaleza tiene estructura matemática.

Según esto último, la ciencia tiene algo "dado", es lo que Kant llama "intuición" y además tiene el concepto puro de que se sirve: de la hipótesis, concebida por el entendimiento para la intuición. De aquí que el concepto sea "principio para..". Así el conocimiento de la naturaleza no es ni pura intuición (observación) ni puro concepto, sino que es concepto elevado a una intuición e intuición elevada a concepto. Todo sucede como si el entendimiento no pudiese tener ciencia de las

la Universidad del Valle.

cosas más que conociendo lo que en ellas ha puesto el propio entendimiento. No es pues, el entendimiento quien gira en torno a las cosas, sino que son las cosas las que giran en torno al entendimiento. (Es la llamada revolución copernicana en las ciencias).

Lo que se había hecho en la ciencia a partir de Galileo lo quiso hacer Kant en filosofía: tal vez acercándonos a los objetos con la idea **previa** de lo que **son**, se lograría hacer entrar la metafísica por los caminos de la ciencia; en este caso, la filosofía sería fundamentalmente una teoría del conocimiento.

Los tres saberes que son ciencia de manera indiscutible lo son porque proceden a **priori**. La lógica porque sus premisas determinan a priori la verdad de la conclusión; la matemática porque construye a priori su objeto; la física porque experimenta según una hipótesis.

Pero estas ciencias difieren esencialmente. La lógica se funda en evidencias absolutas:del **análisis** del sujeto se sigue el predicado. La lógica sólo explicita los **conceptos** del pensamiento en forma tal que no se contradigan. De aquí que su principio fundamental sea el de no-contradicción. Los juicios lógicos son, pues, **analíticos**.

Matemática y física no se ocupan de conceptos sino de **objetos**; de aquí que sus juicios añaden al sujeto un predicado que no estaba contenido en él y por lo mismo sus juicios **sintéticos**. Su verdad no se funda en evidencias conceptuales.

En la matemática la verdad se funda en la construcción del objeto y como esta construcción se lleva a cabo conforme a los conceptos, sus juicios son además sintéticos, a priori (juicios sintéticos a priori, sin recurso a la experiencia).

En la física la verdad se funda en la conformidad de los objetos con la hipótesis. Los principios de la metafísica son sintéticos, v. gr. "todo lo que sucede tiene una causa". La verdad de este juicio no se funda en la evidencia, pues del concepto de una "cosa" no saldrá por análisis el concepto de otra "cosa"; ni se funda en un recurso a los objetos: la experiencia, como lo había dicho Hume, sólo nos muestra que una cosa viene después de otra, pero no que el antecedente sea causa del consiguiente. Pero, por otra parte, dicho principio es de necesidad absoluta, independientemente de la experiencia, luego es un juicio sintético a priori.

Por consiguiente, **el entendimiento tiene juicios sintéticos a priori**, en los cuales el entendimiento determina de antemano los objetos. Y ésto tanto en la física, la matemática como en la metafísica. El **fundamento** no es la experiencia ni la evidencia. En la matemática es una construcción, en la física una hipótesis; lo mismo en la metafísica. Por consiguiente **el problema está en como son posibles los juicios sintéticos a priori.**

III] El Saber Filosófico como Ciencia

Se trata de saber qué sea ciencia en sentido estricto. Conocer es subsumir algo dado en la intuición bajo un concepto o referir un concepto a una intuición. Lo demás son meros pensamientos y yo puedo pensar [illegible] me contradiga, pero esto no es conocer: yo puedo pensar que hay un muchos dio-

ses. Conocer implica que a los conceptos pensados corresponda una intuición. Es posible, según esto, la metafísica como ciencia? La respuesta de Kant es gradual.

1) Los conceptos son "evidencias" sino juicios sintéticos; no son datos empíricos y sin embargo, nadie puede concebir algo sino es como una "cosa" (sustancia) correlacionada con otras como causas o efectos suyos. No se trata de imposibilidad sicológica ni de hábito como pensaba Hume, sino de algo más fundamental: nada me es objetivamente inteligible sino en esa forma. Esto es lo que Kant "categorías": las condiciones de inteligibilidad de una cosa. Y, como todo ser es inteligible precisamente por "ser" y todo lo objetivamente inteligible "es", se sigue que las categorías son a la vez las condiciones objetivas de las cosas y las condiciones de su inteligibilidad.

2) Las "cosas" aquí son los objetos de todo posible entendimiento. No basta con que algo tenga realidad para que sea objeto; objeto es el que está **objectum**, que está en frente de mi entendimiento para ser conocido. Lo que el entendimiento conoce son objetos. Por consiguiente, las categorías, supremos conceptos metafísicos, son categorías de los objetos, condiciones para que algo sea objeto y a la vez, condiciones de la inteligibilidad del objeto. Las condiciones del objeto y del entendimiento son las mismas.

3) El entendimiento descubre esto, no por evidencia conceptual, sino partiendo de los objetos dados y retrayéndose a lo que todo objeto por ser ya inteligible, supone para serlo. Su justificación está en que sin ellos ningún objeto me sería inteligible. Primer principio no es, pues, primera evidencia, sino primer "supuesto" de inteligibilidad. Las categorías se descubren partiendo de un objeto y regresando de supuesto hasta que un puesto último en el cual es el que todo objeto debe ser objeto.

Ahora bien, que algo sea objeto es una condición que depende de mí. El entendimiento no hace las cosas (yo no hago que ustedes estén **sentados**), pero sí hace que ellas sean objeto para él (yo hago que ustedes sentados **frente a mí...**). Y lo hace pensando. El "**Yo pienso**" es lo que hace que algo sea objeto. Las categorías son en última raíz, los distintos aspectos de esta actividad intelectiva por la cual hay objetos. Y como nada puede ser objeto sin esta acción, resulta que **las condiciones de la objetividad son las mismas que las condiciones del entendimiento, porque** son estas las que hacen que algo sea objeto. Y de esta manera es el **yo pienso** el que funda finalmente la verdad: las cosas son inteligibles si son objetos; siendo así que es el yo pienso el que objetiviza, será él igualmente quien pone la inteligibilidad misma de los objetos.

Las categorías no se fundan pues, como quiso Aristóteles, en los objetos sino en el entendimiento: inteligibilidad y objeto se "convierten" y esto gracias al "yo pienso" (es diversa: pone algo como "sustancia", como causa, etc. (son las doce categorías).

Según lo anterior el **yo pienso** es el fundamento de toda síntesis a priori, pero téngase bien en cuenta que se trata de un **yo pienso** simplemente **formal**, es decir, es una actividad impersonal no una sustancia, una realidad, y ese yo pienso se presenta libre de todo el aspecto empírico y personal; es un yo a priori, producto del razonamiento, expresión de la exigencia de unidad de todo pensamiento. Por

eso Kant dice que es el portador de "la conciencia en general" (Bewusstsein

uberhaupt), la cual reduce a la unidad la "pura diversidad" (blosse Mannigfaltigkeit). Kant llama a este sujeto "sujeto **trascendental** porque es él quien dá a los objetos. "yo pienso" es el fundamento de posibilidad de todo objeto, es lo que Kant llama "**deducción trascendental**", porque la trascendentalidad del carácter del objeto está "deducida" de la trascendentalidad del "yo pienso". Esta deducción implica dos momentos: primero se descubren las categorías por "regresión" desde el objeto a sus supuestos últimos, esto es, al "yo pienso"; segundo: por "descenso" se baja del yo pienso a la constitución de objeto en cuanto tal. este es el método que Kant llama "**método trascendental**".

Según todo lo anterior el entendimiento no es una facultad de recibir evidencias, sino facultad de síntesis su actividad no es un "ver" sino un **hacer**, un **Tun**, no es receptividad sino espontaneidad: soy yo quien (un yo impersonal) quien por una acción espontánea me pongo a pensar y a hacer que algo sea objeto, y de ésta manera "hacer ver" los objetos en su plena inteligibilidad.

4) Pero esto no es todo. El puro pensamiento no produce conocimientos; su objeto es un objeto meramente pensado; algo asi como la **forma** de un objeto. Sólo hay conocimiento cuando hay un objeto dado, un objeto **intuido**. Conocer es subsumir un objeto dado, bajo un concepto del entendimiento. Los objetos solo se dan en una **intuición sensible**. Y viene una dificultad: los objetos sensibles dados, se acomodan a la condición de los objetos puros del entendimiento. El sol no es dado en la intuición sensible; es un sol percibido y no un sol concebido. Es necesario mostrar que el sol percibido es el mismo concebido. Y como este último pende del "yo pienso", la revolución copernicana sólo es completada al mostrar que el objeto percibido está sometido a las mismas condiciones que el concebido.

El sol no es una síntesis de sensaciones (el calor sentido, la forma vista, etc...) sino una cosa real que se manifiesta en esas sensaciones. Por consiguiente, percibir el sol es sentir esas sensaciones como manifestación o fenómeno de la cosa real: el sol se manifiesta como caliente; brillante, etc.

Para que esto sea asi se requieren varias **condiciones**: Primera: que la cosa se manifiesta **sensitivamente**: la cosa además de real debe ser sencible. Y esto no depende de la cosa sino de mi mismo: es mi propia sensibilidad, el hecho de que yo sea sensible lo que dicta los caracteres que ha de poseer una cosa real para ser percibida. **Mi sensibilidad es el principio determinante de la perceptibilidad de algo**: esto significa concretamente que una realidad puede ser percibida sólo si se me manifiesta en forma espacial y temporal, en un aquí y en un ahora. Estas condiciones son las que constituyen la razón formal de lo sensible en cuanto tal; ellas son las formas puras de la sensibilidad. El espacio no es, por ejemplo un orden de coexistencia dado por las sensaciones, sino justamente al revés: el supuesto mismo de su ordenación. Si no estuvieran en el espacio, no podrían estar ordenadas por lugares. El espacio es, pues, anterior a las cosas. Cómo entender esta anterioridad? No es algo puramente concebido sino intuido, pero no de manera empírica, pues no es un carácter que se percibe en las cosas, sino que es simplemente la forma previa según la cual las cosas deben estarme presentes para ser percibidas. Es la condición intuitiva de toda intuición, intuición "pura", una intuición a priori, no de las cosas, sino de la forma en que ellas se me han de aparecer. Lo mismo hay que decir del tiempo: es la forma en que han de serme manifestadas sensitivamente las cosas, a saber, en sucesión **Tiempo y espacio son así las condiciones sensitivas [illegible] que algo se me manifieste sensitivamente.**

5) Pero esto no es suficiente para que haya sensación. La figura ha de ser percibida como aquello en que se manifiesta algo real. Percibir es percibir algo como objeto, y esto no depende las cosas, sino de mí. Este "hacer" mío tiene dos aspectos. Por un lado es un hacer mío de carácter o forma **sensible** y esto sucede gracias a que el espacio y el tiempo son formas de mi sensibilidad. Por otro lado este hacer es hacer sensiblemente un **objeto**. Y esto como vimos, es una acción del entendimiento: es un hacer conforme a las categorías de entendimiento.

El objeto sensible, en cuanto objeto, se construye gracias a las condiciones del entendimiento. De donde resulta que es algo no solamente espacio temporal, sino una sustancia, algo causado y causante, etc. El sol, por ejemplo, no es una suma de sensaciones ni una simple figura espacio-temporal de sensaciones, sino un objeto sensible. Y como tal **está "girando" en torno al yo.** Lo intuído mismo se halla incluso en la revolución copernicana.

6) En definitiva, el principio primero de todo lo inteligible y de todo lo sentido es la acción del "**yo pienso**". Ahora bien, el objeto manifiesto de esta manera es lo que se llama **fenómeno**. Las cosas giran en torno mío en cuanto a fenómeno. Si las considero como "cosas en sí mismas", ellas no dependen de mí. Como sean, no lo podemos conocer, pero el entendimiento tiene que admitirlo pues toda manifestación es manifestación de "algo" este algo lo llama Kant **noúmeno**. La filosofía como ciencia no es, según lo anterior sino el saber trascendental de los objetos en cuanto a tales.

7) Dios, alma, mundo por ser suprasensibles, no pueden permitir una intuición. Por consiguiente sobre ellos no puede darse ciencia. Son conceptos nacionales que al trascender las condiciones de posibilidad de la experiencia se les puede dominar con el término platónico de ideas. La facultad de dichas ideas es llamada **razón** a diferencia del entendimiento. Con las Ideas se llega a la idea de una **totalidad de objetos**. Teóricamente, mundo, alma, Dios no son nuevos objetos, sino que expresan la totalidad de los objetos en cuanto a objetos. De esta manera tiene una función, no cognoscitiva, sino reguladora. La ciencia no es sólo conocimiento de objetos, sino sistema, sistematización de objetos. Este sistema es ante todo, la totalidad de lo doble en una intuición externa: es la **Idea del mundo**. La totalidad de lo doble en la experiencia interna: es la **Idea del alma**. La totalidad de estas dos totalidades, en una unidad absoluta, más allá de lo cual nada es cognoscible ni pensable: es la **Idea de Dios**. Esas ideas guían, pues, al entendimiento en orden a constituir un sistema y no sólo una mera colección de conocimientos. De esta manera, para Kant, el **conocimiento comienza por la intuición, sigue con el concepto y termina en la idea.** La función de la idea es dar el conocimiento, la forma de sistema.

IV] La Filosofía como saber trascendental

Todo lo anterior no significa que lo trascendente carezca de verdad. ~~Una cosa es ser científicamente verdadero~~.

La conciencia del hombre es igualmente conciencia moral. Kant se va a preguntar, no por el contenido de las normas que se dan en la historia y que pueden variar, sino porque hacen que dichas normas sean morales, es decir, por la moralidad en cuanto tal. Para Kant el sentido objetivo de la moral es ser un deber.

Qué es el deber? Es un **deber ser** que no depende de ninguna condición; que es dictado exclusivamente por la razón; como tal es un imperativo categórico. El deber es un **Faktum** inteligible, pues está más allá de lo sensible, interno o externo. Como tal debe ser conocido por la razón. Cómo?

Razón práctica y razón pura son la misma razón: la facultad del uso de los conceptos del entendimiento. Si se usa para conocer lo **que es**, pero que no es intuicionable, obtenemos ideas y no conocimientos. Si se usa para lo que **debe ser**, y que no es intuicionable se llega a inteligir el Faktum moral, y se tiene aquí un **saber** de lo pensado en aquellas ideas como algo real.

De esta manera, para Kant, tenemos dos usos de la razón: el uso cientifico o teorético, determinado por la intuición sensible y el uso que Kant llama práctico, determinado por el Faktum de la conciencia moral.

Usando de esta manera los conceptos llegamos a saber que el hombre no es un objeto como los que se dan en la experiencia; en cuanto objeto del imperativo categórico está por encima de los objetos algo que no es sino para sí: es **persona**. Aplicado el concepto de sustancia al hombre como cosa en si, lo encontramos como persona; más aún: él está más allá de toda causalidad natural: su causalidad es **libre**. Persona y libertad son los caracteres del hombre como sustancia y como causa, en tanto que realidad o cosa en si. La moral "demuestra" la existencia de la libertad y de la persona.

Ahora bien, el hombre en tanto que realidad personal y libre, constituido como voluntad pura, tiene algo que determina esta voluntad a querer : a saber: el **bien**. La moral "exige", **postula** la realidad del bien y con el bien, el alma inmortal y Dios. La perfección de la persona sólo se consigue en un progreso indefinido que va más allá de la muerte. Además, virtud y felicidad son conceptos correlativos: debe existir un ser en el cual la máxima perfección corresponda con la máxima beatitud (felicidad), es decir,: Dios.

En cuanto la intelección de lo trascendente no es ciencia, Kant la llama creencia. Pero esta **creencia** no es un vago sentimiento irracional. Es un saber intelectual pero diferente de la razón teorética. "La creencia de Kant es el estado del espiritu en que queda la mente cuando por necesidades rigurosamente intelectivas transciende, sin comprender el "cómo", los limites de lo transcendental". "Para Kant, hay intelección de Dios, y es una intelección fundada, intelectivamente fundamentada, en la intelección de esa **res** que es el hombre como realidad personal y libre".

V] La Unidad del saber Filosófico.

Existen para Kant, según lo anterior dos órdenes de saberes: el de la ciencia y el de lo trascendente. La razón que es única, es el uso de los conceptos del entendimiento puro. Este uso puede ser, aplicando los conceptos a la intuición para obtener la ciencia, o aplicándolos al Faktum de la realidad moral. En la primera dirección los conceptos no son sino las condiciones transcendentales de la experiencia de los objetos. En la segunda son postulados exigidos intelectivamente por la realidad "demostrada" de la persona libre. Queda por saber **qué es esta razón en si misma como principio del saber y éste el objeto propio de la filosofía**. La Filosofia es una ciencia de la razón, de los principios de la razón, de los principios del saber. Ella no es una ciencia de las cosas, sino de la razón que estructura los objetos, no es la ciencia del ser, sino de la **verdad**.

KANT Y MARX +

Karl Vorlaender + +

Kant y Marx: una multitud de imágenes contrapuestas nos viene a la mente al pronunciar ambos nombres. En primer lugar, ¡qué contraste de personalidades! Por una parte, el revolucionario apasionado que recorre paises y paises, cuyo objetivo vital estriba en transformar radicalmente las relaciones politicas y sociales de su tiempo; erudito agudisimo y al mismo tiempo creador de un poderoso movimiento histórico-mundial que hoy en dia arrastra tras de sí a millones de hombres de todas partes, de todos los paises civilizados. Por otra parte, el sabio tranquilamente sereno del lejano Koenigsberg,que nunca llegó a salir de su provincia natal; un típico profesor alemán, cuya vida transcurrió metódicamente, y también un teórico muy peculiar de la politica ya que no tuvo ni ambiciones ni disposición natural para desempeñar un papel directivo en la política práctica; un amigo de la humanidad que, aunque no creó ningún tipo de movimiento político, iluminó tal vez para miles de hombres tanto el campo de la ciencia, como el de la concepción del mundo

Y no menos distinto que sus personalidades públicas, es su estilo literario. Los escritos de uno están inspirados por un temperamento inflamado y, a la vez, por una fria inteligencia; duro en su expresión y cortante como el acero cuando cubre al adversario despiadadamente con el ácido de la burla y la sátira; a pesar de su erudito saber, el estilo es de una claridad deslumbrante y, unas veces, está lleno de serena fuerza lógica, otras veces plagado de agudas antítesis. Pero este escritor no se limita a la pura erudicción. Todo el empeño de su vida se dirigió a conseguir un único objetivo: la fundamentación teórica y la dirección práctica de la nueva concepción del mundo. Aceptado al principio con entusiasmo sólo por un pequeño circulo de partidarios, va consiguiendo progresivamente -pero esencialmente desde su muerte- el reconocimiento general de su valia entre sus enemigos

\+ Las tesis expuestas en este trabajo fueron enunciadas por primera vez en forma coherente el 8 de abril de 1904 en la famosa conferencia de Vorlander que pronunció en Viena, publicada en Deutschen Worte (Viena, 1904). El trabajo, ampliamente profundizado y completado, fue reeditado en 1911 (Paul Siebeck, J.C.B. Tubingen y en 1926. De esta edición hemos extraido el presente trabajo que comprende la Introducción y Conclusiones, publicado por Ed. Pluma, Bogotá, 1980.

\+ + Discipulo de H. Cohen, fue junto con Stammler, Natorp y Staudinger, uno de los más importantes representantes de la Escuela de Marburgo.

La conexión entre kantianismo y marxismo está representada en él mejor que en cualquier otro neokantiano

Sus principales obras, además de su Historia de la Filosofia, son Kant y el Socialismo (1900), Kant y Marx (1911), Marx, [illegible]

Daniel Herrera Restrepo.

Dios en el existencialismo

El análisis detenido del génesis del filosofar nos lleva a la conclusión de que la ciencia más noble de nuestro espíritu es tan esencialmente humana como egoísta. Lógicamente el primer problema que nos planteamos es el de nuestra existencia, el de nuestro significado, el de nuestra razón de ser. Con la respuesta sincera y desapasionada a esta interrogación vital nos encontramos a nosotros mismos como seres limitados, contingentes, dentro de un mundo y, en él con una impotencia radical para bastarnos a nosotros mismos. ¿Pero el filosofar nos lleva a nuestra pequeñez únicamente? ¿Nos coloca acaso en el borde del abismo de la *nada?* No, una verdadera filosofía nos descubre también en nuestra grandeza; en nuestra aspiración a la plenitud; en nuestra ordenación a un Ser Trascendente. Con la filosofía nos conquistamos a nosotros mismos y conquistamos a Dios. El análisis del hombre en su finitud es el trampolín para dar el salto a lo absoluto, a Dios.

Ahora bien, una filosofía que acentúe de una manera especial este aspecto de nuestra existencia, como lo es el existencialismo, si es fiel a las exigencias de nuestro espíritu, ha de llegar necesariamente a la afirmación de Dios como fundamento y fin del hombre. Ha sido fiel el existencialismo a esta dirección ontológica de nuestro ser? No, el existencialismo en sus jefes más representativos ha naufragado en la parte negativa del hombre; se ha encerrado en la finitud, en la angustia, en la muerte; no ha comprendido lo positivo del hombre; su ordenación trascendental, su aspiración a la plenitud; el misterio soteriológico del Dios Encarnado. Estudiemos este fracaso del existencialismo.

Sabemos de antemano lo difícil del tema y en primer lugar por ser el existencialismo una filosofía subjetivista que con su fenomenología del hombre concreto e individual llega a metas no sólo distintas sino contradictorias. De aquí que sea necesario estudiar los jefes principales por separado. Ciertos problemas: v.g. la libertad, la moral, solo los tratamos en su relación con el problema de Dios. Siguiendo la inmortal Encíclica "Humani Generis" de su S. Pío XII haremos dos grandes divisiones: I: El existencialismo ateo"; II: el Existencialismo antimetafísico". En el primero consideramos la posición atea de Heidegger y Sartre; y en el segundo consideramos el paso filosóficamente ilegítimo de Marcel y Jaspers en su encuentro de Dios.

Segundo escrito de mi vida. Pecado juvenil,
pero pabte de"la historia de mi alma"

I.– EL EXISTENCIALISMO ATEO.

A.– *Martín Heidegger: un indiferentista ateo.*

Puede ser un filósofo a la vez indiferentista y ateo? Creo que sí y uno de ellos es Heidegger. Este filósofo ha hecho un esfuerzo supremo para prescindir de Dios: le es indiferente. Pero por otra parte su filosofía, que es la filosofía de la finitud, en la que el hombre aparece "arrojado" en el mundo, ignorante de su origen y de su fin, suspendido entre el nacer y el morir (1) y cuya definición no es otra que ser un "ser-para-la muerte" demuestra que hay un crudo ateismo. Resumamos su doctrina.

Heidegger profesa un inmamentismo absoluto: el ser está todo en sus determinaciones existenciales. Las categorías y los conceptos son determinaciones concretas del ser y de ninguna manera formas universales (2). El estar arrojado en el mundo no es un accidente del sér: es su propia realidad histórica. A él está ligado necesariamente, pero a la vez está abierto a todas las posibilidades: se halla frente a su destino. El Dasein al tener conciencia de que está lanzado, arrojado en en el mundo, comprende que puede estar "ahí" con una existencia auténtica, es decir, dinámica, realizándose al realizar la infinidad de posibilidades que encierra en sí mismo, creándose libremente un destino que le dará sentido a su vida; o con una existencia inauténtica, es decir, estática, existiendo por y para el mundo y nunca por sí ni para sí, es "la existencia mezquina, impersonal de cada día, que constituye gran parte de nuestra sociedad mecanizada, estandarizada, burocrática hasta la medúla, entregada en cuerpo y alma a sus propios intereses utilitarios, uniforme y consuetudinaria, privada de impulso renovador" (3). El Dasein tiene, pues, la posibilidad de seguir siendo auténtico o inauténtico al darse cuenta por su conciencia de estar "arrojado" en el mundo. Y es precisamente esta posibilidad la causa de la angustia porque ella le está diciendo que no tiene razón de existir, que es un ser para la muerte y que la muerte es el sentido último de su temporalidad. Empero, la angustia es el medio para llegar a ser auténticamente y la aceptación de ese sucesivo poseerse que se le da y se le quita a cada instante será quien lo lleve hasta su ser y quien lo adentre en él. Y qué me descubre allí adentro? La nada! Este es el destino del ser: la nada! La nada cuyo drama sólo termina con la muerte, sin la esperanza de un nuevo día, de una nueva vida. De este modo Heidegger queda ahogado en la finitud del Dasein sin el goce de la alborada de una Trascendencia ultramundana.

Este inmanentismo ha llevado a Heidegger a un callejón. Tendrá él salida? No están de acuerdo los críticos (4); algunos creen que no hay salida hacia el cristianismo; otros que sí y, entre estos, nuestro Padre Picard quien des-

---

(1) P. Novato Picard: "Existencialismus qua Antiplatonismus". Antonianum. XXV (1951) p. 99.

(2) Cfr. Michele Federico Sciacca: "La filosofía, Hoy" Trad. del italiano por Claudio Matons Rossi. Luis Miracle, Barcelona. 1947. p. 193 ss.

(3) Sciacca. O. C. p. 199.

(4) Cfr. Eugenio Frutos Cortés: "Inmanencia y trascendencia del ser y del conocer en Heidegger. Revista de Filosofía. Madrid. Año IX, p. 201.

pués de hacer un análisis profundo de la evolución del pensamiento del autor de "Ser y Tiempo", ha sostenido que éste se encuentra actualmente en un camino paralelo a aquel de la filosofía perenne (5). Esperamos que esto suceda; pero si tenemos en cuenta que para Heidegger el ente real es finito y temporal tenemos que afirmar que él es un ateo aunque no lo diga expresamente, pues, el Sumo Ente, Dios, es necesario y trascendente, eterno e infinito (6).

B.— J. P. Sartre: un ateo inmoral.

"El existencialismo, ha declarado expresamente Sartre, no es sino un esfuerzo por sacar todas las consecuencias posibles de una posición atea. Aunque Dios existiese nada se cambiaría: he ahí nuestro punto de vista; es menester que el hombre vuelva a encontarse a sí mismo y que se convenza de que nada puede salvarlo de sí mismo, ni siquiera una prueba de la existencia de Dios" (7).

Podrá llamarse verdadera filosofía un sistema que se circunscribe a los límites de la vida y a las circunstancias de ésta, sin analizar nuestra causa y nuestro fin? Podrá ser filósofo y podrá comprender la verdadera realidad humana, un hombre que, como Sartre, medita en el rincón de un café, dentro de un ambiente deshumano? Moralmente es imposible. Allí solo se palpará la parte degenerada de la humanidad. Ante la filosofía atea de Sartre nos atrevemos a afirmar que sus palabras son el fruto del libertinaje que rige su vida sombría.

El encuentro del ser:

Sartre en su primera obra de semi - contenido filosófico, "Las Náuseas" (1939), nos presenta al personaje principal como individuo atormentado por el problema de la existencia que, en un momento de lucidez, llega a comprender cuál es el significado de ella, qué es la realidad: "mi realidad y la realidad de lo que me rodea". Y qué contenido tiene ese descubrimiento? Que mi realidad es "estar ahí", como una piedra, sin por qué, sin para qué, sin finalidad, sin sentido (8). Esa es nuestra realidad, esa es la realidad del mundo. Cómo no sentir asco, desespero, náuseas de este absurdo que es nuestra existencia? Somos, pues, contingentes. No obstante que aquí se encuentra Sartre frente a frente con Dios, lo rechaza gratuitamente: "lo esencial, dice, es la contingencia. Quiero decir que, por definición, la existencia no es la necesidad. Existir, es estar ahí, simplemente los existentes aparecen, se dejan encontrar, pero jamás se puede deducirlos. Hay según creo, quienes han comprendido esto. Sólo que han tratado de superar esta contingencia inventando un ser necesario y causa de sí. Pero ningún ser necesario puede explicar la existencia: la contingencia no es un falso aspecto, una apariencia que se pueda disipar; es lo absoluto, por consiguiente la gratuidad perfecta. Todo es gratuito: este

---

(5) Nuovi orizonti dell' ontologia di M. Heidegger. En "Esistenzialismo". Actas de la Semana de estudios de la A. P. de Sto. Tomás- Roma abril de 1947. p. 82.

(6) Cfr. J. Hellin; "Theologia Naturalis". Madrid. B.A.C. 1950. 131.

(7) Cit. por Gallego José M.: "El pretendido humanismo de Sartre", en Latinoamérica. Mayo. 1949.

(8) Cfr. Ismael Quiles: "Sartre, el existencialismo del absurdo". Espasa-Calpe. Buenos Aires. 1949, p.18.

jardín, esta ciudad, yo mismo" (9). Henos aquí ante una contradicción. La contingencia significa que el ser no tiene en sí su razón de ser, sino en otro. Si no tuviera razón de ser ni siquiera existiría, pues el ser que no tiene ninguna razón de ser, ni en sí ni en otro, por definición no es ser, no existe. Digamos de una vez que para este ateo, si Dios existiese sería contingente y no necesario. Pero, ¿no sería Dios un ser necesario si tiene en sí mismo la razón de ser en virtud de la plenitud perfecta de una esencia que se indentifica con su existencia?

El ser.

La tesis que Sartre enuncia en la citada obra, la justifica luego en "El Ser y la Nada". Principia negando todo dualismo de filosofías anteriores (fenómeno - noumeno, potencia-acto, esencia-existencia), y propone uno nuevo: el de fenómeno y transfenómeno o ser del fenómeno. En qué se basa? En los dictados de su imaginación que siempre lo lleva a afirmar o negar gratuitamente. Pero sigamos. Para el autor hay que distinguir entre el-ser-en-si, el-ser-para-si y el-ser-para-otro.

a)- El ser-en-si, es la realidad en cuanto tal, aquello por lo cual uno existe "Macizo, cebado de sí mismo hasta tal punto que no entabla ninguna relación ni consigo mismo ni con los demás seres" (10). En él no cabe diferenciación, ni distinción, ni realización que implicaría distinción.

b)- El-ser-para-sí; es la conciencia que ni se conoce a sí misma ni puede ser conocida. Sólo conoce a los demás. Y cómo aparece la conciencia en el seno de la realidad? "Todo sucede, dice, como si ciertos 'en sí", para fundarse a si mismos, rompieran su identidad y creándose una dualidad interna, un vacio interno, una decompresión de su plenitud de ser, se diesen a sí mismos la modificación de la conciencia. Para esto ha sido necesario que introdujesen la afirmación dentro del ser, como diciéndose "yo soy"; pero la afirmación supone una distinción, y la distinción supone la negación de identidad entre las cosas que se distinguen, y la negación es la nada, por lo tanto la conciencia no es otra cosa, concluye Sartre, que la introducción de la nada dentro del ser" (11). Aquí principia Sartre un estudio sobre la nada que ciertamente es demasiado ininteligible.

c)- El-ser-para-otro, es el cuerpo en cuanto es conocido por los otros seres. Para comprender esta división de Sartre veamos esta comparación: tengo un cuerpo para ser, para conocer y para ser conocido pero no para conocerme (12). El-ser-para sí- en su deseo de afirmarse en ser-en-sí sale de sí en un triple éxtasis: como conciencia, como reflexión, como ser-para-otro. Pero todo ello es inútil porque como conciencia es pura apariencia y además, esta afirmación lleva a una distinción y la distinción como vimos atrás, introduce la negación que es contraria a la identidad absoluta. Igualmente como reflexión introduce la ruptura que hace imposible la unidad completa del ser-en-sí;

(9) La Nausée. Cfr. Por I. Quiles. l.c. p. 18.

(10) Roger Troisfontaines: "El existencialismo y el pensamiento cristiano". Ed. Descleé de Bruwer. Bilbao. 1950. p. 43.

(11) Quiles. O.c. p. 38.

(12) Cfr. Vicente Fantone: "El existencialismo y la libertad creadora". Argos. Buenos Aires. 1948, p. 105

y como ser-para-otro no puede encontar su fundamento, pues, los "otros" son precisamente los que nos forman conflictos, forman el verdadero "infierno" (13)

El ser-para-sí llega aquí y comprende su fracaso. Busca entonces un refugio en los valores: lo que no se es pero se debe ser. El mayor valor sería ser Dios: "el proyecto fundamental del hombre es ser Dios" (14). Al encontrarse ante Dios, Sartre, lo rechaza de nuevo, rechaza la atracción de lo divino y se vuelve a la afirmación de que " el hombre es una pasión inútil" (15). Sólo queda un gran valor: la libertad. "Que el hombre, dice, se acepte tal cual es......con su libertad absoluta y contingencia y habrá realizado su ambición milenaria de fundarse. Entonces habrá realizado el ser-en-sí".

Arbitrarias son también estas distinciones, pues, ni se fundan en la apariencia, ya que es transfenomenal, según su dualismo, ni resulta de una inducción o abstracción escolástica o en una reducción husseliana pues, para él, esto es imposible.

Idólatra de la libertad, mejor, del libertinaje, Sartre rechaza a Dios como fundamento del hombre, pues, si lo acepta dejará de ser libre totalmente y sólo lo será parcialmente.

La Libertad.

Sólo existe la moral subjetiva para el filósofo francés. Convierte, por consiguiente la libertad en libertinaje como ya lo hemos dicho. Su libertad no es la de indiferencia, es decir, la elección deliberada según motivos conscientemente conocidos, sino la libertad absoluta: "estoy condenada, dice, a existir para siempre más allá de mi esencia, más allá de los móviles y de los motivos de mi acto; estoy condenado a ser libre. Esto significa que no se podría encontrar a mi libertad otros límites que ella misma, o si se prefiere, que nosotros no somos libres de dejar de ser libres", (16). Luego toda idea exterior y que se derive de un orden objetivo está contra mi libertad; aceptar la idea de Dios y la idea de una ley moral sería "ahogar mi libertad". 'En el fondo, en la existencia nada hay estable sino lo que nosotros hemos moldeado con ella. Esta revelación nos impone la idea o el sentimiento de que todo puede suceder, de que no hay reglas, ni normas, ni marcos fijos e invariables" (17). Por la libertad el hombre conoce su existencia como algo absurdo y sin razón de ser; de aquí la "náusea", ese "sentimiento de ahogo que produce esta revelación de la existencia" (18). No obstante, "la angustia me revela a mi mismo como conciencia, y por lo mismo me convence de hay juego en el ser, de que la nada acosa al ser de la existencia" (19). En el último término, para Sartre, la libertad es la misma nada. ¿No nos lleva todo esto a un fatalismo, a un irracionalismo metafísico, a una absoluta gratuidad en el orden del ser y del obrar? (20).

(13) Cfr. Fantone. 1.c., p. 104.

(14) Entre el Néant. Cit. Por Regis Jolivet: "Las doctrinas existencialistas". Ed. Gredos. Madrid. 1950, p. 215.

(15) Cit, por Jolivet. O. c., p. 219.

(16) Cit. Por Quiles. 1.c., p. 66.

(17) Cfr. Jolivet, 1.c., p. 142.

(18) Ibidem p. 145.

(19) Ibidem. p. 146.

(20) Cfr. Quiles. 1. c., p. 81.

La creación.

Cómo aparece el ser-en-sí? Para nuestro filósofo es un absurdo recurrir a una creación ex nihilo como explicación de la operación del ser. Porque "el ser debería, en efecto, en esta hipótesis, ser conocido en la subjetividad divina y seguiría siendo por lo mismo, un modo de ser intrasubjetivo, que no admitiría ni siquiera la representación de una objetividad ni por consiguiente, la voluntad de crear algo objetivo. Por otra parte, para que la creación fuese real, haría falta que el ser creado se desgajase del Creador "para encerrarse en sí mismo en seguida y asumir su ser": pero, en este caso, lo creado llegaría a ser, es decir, no tendría auténticamente la cualidad de creado a no ser poniéndose en sí como absoluto, autónomo e independiente. Se dirá, sin embargo, que lo creado recibe indefinidamente el influjo creador (creación continuada). Pero entonces, dice Sartre, "no tiene independencia propia, no es, en sí mismo, más que pura nada" y, por consiguiente, la creatura no se distingue en modo alguno de su creador": se resuelve en él: vendríamos a parar en una falsa trascendencia y el creador no podría ni siquiera tener la ilusión de salir de su propia subjetividad. Es preciso, pues, concluir que el ser es increado, sin relación alguna con otro ser" (21). Qué diremos de todo este enredijo del filosofastro francés? Sencillamente: nada prueba, sólo niega y la negación no es prueba. Sartre con su ilusión de la libertad absoluta del hombre, dice además que si existiese un Dios creador no sería omnipotente, pues, nada podría sobre el poder de la libertad humana. Así se entiende mejor aquella frase suya que citamos antes: "aun cuando Dios existiese nada cambiaría".

La muerte.

En todos los existencialistas, la muerte, es uno de los temas más tratados. Ya vimos lo que pensaba Heidegger de ella. Sartre en el fondo piensa lo mismo. La muerte da fin al drama de la vida absurda que tiene que vivir el hombre contra su voluntad. Pero la muerte no significa el pórtico de la eternidad: la muerte es la cuna de la nada. Sin la esperanza de una nueva alborada para el hombre; ante la nada que nos espera, la muerte, indudablemente, ha de ser una espada más en el atormentado corazón del hombre. ¿Será cierto "que la muerte no ha de venir a dar sentido a una vida que no lo tiene, por el contrario, le quita todo el sentido que sin ella hubiera parecido tener"? (22). La contestación la encontramos en las reflexiones que haremos renglones adelante.

Esta es en síntesis la doctrina de Heidegger y Sartre en relación con el máximo problema de la existencia humana. Qué puesto ocupa Dios en estas filosofías? Ninguno; se le rechaza. Rechazo cuya gravedad es mayor de lo que a primera vista aparece, porque las conquistas del existencialismo, al afirmar verdades antiguas, pero usando el método fenomenológico, como la contingencia, la limitación, la libertad, etc., no sólo están viciadas sino también destruidas con su ateísmo. Porque "el mundo del hombre y el de la naturaleza tienen valor por Dios. Los supremos ideales de la vida brotan de Dios, y al actuarlo nos sentimos partícipes de aquel que es plena realidad trascendente, realidad

(21) Jolivet. l.c., p. 154.
(22) Fantone. l.c., p. 64.

absoluta de la que nos posesionamos por la fe y que por la filosofía únicamente tenemos aspiración" (23). El ateismo mata metafísicamente la voluntad y provoca la disolución psíquica y las convulciones en el mundo social. La historia moderna lo confirma a gritos. El mismo Nietzsche, el profeta del nihilismo existencialista, después de anunciar la muerte de Dios, anuncia, también, las demoliciones, las ruinas, las subversiones, las convulsiones a las que estamos asistiendo (24). Mucha lógica, gran visión del futuro fue la de Nietzsche al afirmar: "yo no soy un hombre, soy la dinamita". Esa muerte de Dios que él propagó y que rige hoy a la gran parte de la humanidad, lo convirtió en esa fuerza destructiva que todo lo convierte en ruinas.

Para tomar una posisión segura ante este existencialismo ateo de Sartre y Heidegger, quiero recordar los puntos principales que debemos tener muy claros.

Del campo filosófico:

a) la existencia de Dios con sus atributos correspondientes.
b) la creación ex nihilo.
c) la inmortalidad del alma.
d) la ley moral.
e) la racionalidad de la libertad.

Del campo teológico:

a) el pecado original.
b) la elevación del hombre al orden sobrenatural.
c) el retorno del hombre a Dios por Jesucristo. (Encarnación y Redención).
d) el valor del dolor en la vida cristiana.

Con estas ideas no sólo podemos tomar una posición de combate ante el existencialismo que hemos comentado, sino también presentar el verdadero concepto de la vida. Con ellas explicamos la angustia, contingencia, etc. del hombre y a la vez rechazamos esa absurda idea de que él sea un ser arrojado en el mundo sin ningún fundamento y sin ninguna razón de ser. "Pertenece, ha dicho con precisión Sciacca, al sentido humano de la vida sentirnos limitados, pero sin sentirnos como la nada; sentir que podemos hacer algo, mucho, pero que no podemos hacerlo todo; que nuestro espíritu es realizador, pero que ninguna de sus realizaciones tiene un valor absoluto; que en la vida somos nosotros, pero que no somos por nosotros. Nos sentimos hombres por la seguridad que tenemos de nuestra relatividad y nos sabemos seres pensantes, filósofos, amantes de la sabiduría, por la aspiración infinita (o Eros) hacia una Realidad trascendente que colma el vacío de nuestro pensamiento y de nuestra voluntad" (25). En el límite de lo humano comienza lo divino; ante nuestra finitud se levanta lo infinito; sobre el tiempo corre la eternidad. El conocimiento racional de nuestra verdadera realidad nos lleva a la Realidad absoluta: "La

---

(23) Michele F. Sciacca: "Historia de la Filosofía". Trad. de Adolfo Muñoz. Barcelona 1950, p. 29.
(24) Cfr. Henri de Lubac: "El Drama del Humanismo Ateo". Trad. de Carlos Castro Cubells Sol y Luna, Madrid, 1949. pp. 68-69.
(25) Sciacca: "Historia de la filosofía". p. 31.

razón natural dicta al hombre que se someta a algún superior por razón de las deficiencias que en si mismo siente, en las que necesita ser de algún modo superior ayudado y dirigido; y este sea lo que sea, es lo que todos llamamos Dios" (26). El existencialista ha sentido lo imperfecto del hombre, y si ha entrevisto lo Absoluto ha caído en el nihilismo porque para él lo divino repele y hunde el ser humano: les falta la idea soteriológica y sólo les ha quedado el entregarse a una resignación pesimista que llega a la desesperación.

El hombre fue creado de la nada a imagen y semejanza de Dios; con libre actividad autoconsciente; dotado de dones especiales de orden natural, preternatural sobrenatural; ordenado a un fin trascendente. No hemos dado la importancia que merece a la verdad del pecado original, causa de nuestra situación actual. Tampoco hemos pesado suficientemente el valor de la obra redentora; valor que San Agustín resumió en una frase: "Dios se hizo hombre a fin de que el hombre se hiciese Dios" Porque "por Cristo, Palabra de Dios efectiva y ordenadora; por el Cristo Verbo, y también por el Cristo-Hombre, expresión pura y reparadora del pensamiento eterno relativo a los hombres; por el Cristo ejemplar e idea directriz de la vida, por consiguiente idea, principio y agente organizador de todo lo que confluye hacia la vida, todo podrá recobrar un sentido" (27). La obra de Cristo convierte la muerte en el pórtico de la visión beatífica. Su Cruz no es el lábaro del dolor: es el símbolo de la alegría y de la esperanza: sus rayos iluminan el tenebroso abismo que se extiende dentro de la realidad humana desde la trágica caída edénica; y nos regala con un optimismo equidistante infinitamente del pesimismo de aquellos que "han rebajado la angustia desde el nivel espiritual hasta casi el patológico del vértigo y de la náusea". La salvación del mundo para la filosofía cristiana está "en su final redención y trasfiguración. La resurrección de la carne es en este sentido sobremanera significativa. Y es que el Dios cristiano.... no es impersonal Objeto o limitada Inteligencia, sino Persona y Voluntad absoluta; .... Y es que, para el cristianismo el hombre es una realidad; y el alma no es un ente impersonal: ella es también personal, que no tiene un mundo objetivo en que reflejarse, sino una ley moral que actuar, su vida por realizar. La vida cristiana no es abstracto saber, sino concreta, responsable acción fecunda en bien, porque el mal no es la materia eterna, y, por consiguiente, irreductible, sino el estravío de la voluntad, superable por la voluntad misma con el auxilio de la gracia" (28).

En el concepto cristiano de la vida, el hombre es un "ser atraído por Dios en marcha hacia Cristo", en contraposición al concepto de Heidegger en el cual es un "ser arrojado en el mundo y en lucha con la muerte".

Si este existencialismo estaba llamado a resolver la crisis del mundo moderno, no lo ha conseguido. Se ha trocado en la "filosofía de la crisis" y en la "crisis de la filosofía" (29). Y no sólo es la negación de la filosofía cristiana; es la negación del mismo cristianismo.

---

(26) Sto. Tomás: S. Th. 2-2, 85, 1,c.

(27) A. D. Sertillanges: "La Vie Catholique", Gabalda et Fils, París, 1929, Vol. I p. 11.

(28) Sciacca: Historia de la filosofía. p. 161.

(29) Un estudio del existencialismo en este sentido es el Norberto Bobbio: "El Existencialismo". Breviarios. México. Trad. de Lore Terracini. 1951.



VIDA Y OBRAS

Husserl, nació en Prosznitz (Moravia), parte integrante, en ese entonces, del imperio austro-húngaro, el 8 de abril de 1859. Inició sus estudios universitarios en Leipzig en 1876, en donde sigue cursos de astronomía, física y matemáticas. En 1878, pasa a la Universidad de Berlín, en donde estudia la teoría de los números con Kronecker, análisis con Weierstrass y filosofía de las ciencias con Paulsen. Entre 1881 y 1883, se encuentra en Viena, donde obtiene el doctorado en matemáticas con la tesis Sobre el cálculo de las variaciones. Asistente de Weierstrass, en Berlín (1883-1884), al enfermar éste regresa a Viena, donde sigue los cursos de Franz Brentano. La personalidad de Brentano, el estilo de exposición, la objetividad en el examen de los problemas y su manera dialéctica de pesar los argumentos, fueron suficientes, según Husserl, para sentirse conquistado definitivamente para la filosofía. En 1887, se habilita como Privatdozent de la Universidad de Halle, con un estudio Sobre el concepto de número, el cual se convierte en uno de los capítulos de Filosofía de la Aritmética (1891), obra que al ser redactada dentro de un marco psicologista, dio lugar a diversas críticas adversas, especialmente por parte de Frege.

Husserl revisa su posición psicologista y encuentra su camino fenomenológico en Investigaciones Lógicas, 2 volúmenes (1900-1901). El éxito de estas investigaciones le valió el nombramiento de profesor extraordinario, y, en 1906, de profesor ordinario de la Universidad de Gotinga. En 1913 funda el Anuario para la investigación filosófica y fenomenológica, cuyo primer volumen contiene su obra programática Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. En 1916 es nombrado profesor ordinario de la Universidad de Friburgo. Al ascender el nacional-socialismo al poder en 1933, Husserl es excluído de la lista de profesores, se le prohibe tomar parte en eventos filosóficos y publicar sus trabajos. Muere en Friburgo el 27 de abril de 1938.

En 1939 se fundaron los Archivos Husserl, en Lovaina (Bélgica). Allí se conservan la biblioteca del filósofo y más de 40.000 páginas de manuscritos estenografiados que han servido de base para la edición crítica de todas sus obras. Hasta el momento, se han publicado 26 volúmenes, dentro de los cuales se deben destacar: La idea de la fenomenología

LANDGREBE, L. *El camino de la fenomenología*, Buenos Aires, 1968; MURALT, A. de, *La idea de la fenomenología*, México, 1963; PACI, E. *Función de las ciencias y significado del hombre*, México, 1963; SHERER, R. *La fenomenología de las Investigaciones Lógicas*, Madrid, 1969; SPIGELBERG, H. *The Phenomenological Movement. A historical Introduction*, 2 volúmenes, La Haya, 1964.

A. LA FENOMENOLOGIA COMO ONTOLOGIA DE LA EXPERIENCIA HUMANA

"Filósofo se es siempre sólo *in fieri* y como queriendo llegar a serlo...". Así se expresaba Husserl, en 1930. "Otra cosa más, añadía, ser sólo se puede con la gran fe... en el sentido del mundo, en el sentido de la propia existencia". Este texto puede servir de hilo conductor para comprender la fenomenología como un proyecto siempre *in fieri* y nunca concluído, característica que, a su vez, permite comprender las encontradas interpretaciones del pensamiento husserliano, fruto de asumir un momento de este *fieri*, como la meta definitiva. El texto permite, igualmente, contemplar este pensamiento como el desarrollo y profundización de una gran intuición inicial; la *correlación* entre el sentido del hombre y el sentido del mundo.

Vista la fenomenología en su desarrollo desde *Crisis*, ella aparece como una explicitación, cada vez mayor, de la experiencia humana, definida como la correlación existente entre el hombre, las realidades y el mundo en cuyo horizonte estas aparecen.

Características fundamentales de la experiencia humana son, según Husserl, su *unicidad* y *sistematicidad*. En su análisis se pueden distinguir el hombre que vive la experiencia, las realidades a las cuales se dirige la conciencia a través de sus vivencias y el mundo en el cual aparecen estas realidades. Estos elementos, sin embargo, en su ligazón esencial, hacen de la experiencia un fenómeno único, hasta el punto de no poderse concebir al hombre sin su relación al mundo ni al mundo sin su relación al hombre. Por otra parte, a diferencia del animal que, al vivir instintivamente, vive caóticamente sus vivencias, en el hombre las vivencias constituyen un sistema: ellas conforman una "corriente ininterrumpida". *La conciencia es*, precisamente,

es reconocer y describir la vida de la conciencia y, en ésta, el sentido de la realidad.

Dicha explicitación le permitió, igualmente, superar la tentación inicial de hacer de la filosofía un sistema. Al término de su desarrollo intelectual, la filosofía se le revelaba fundamentalmente como un método que se identifica con la vida de la conciencia y con la visión de conjunto de las relaciones de la conciencia y de su 'mundo'. En los siguientes apartes veremos cómo se dio la progresiva explicitación de la experiencia humana.

B. LA FENOMENOLOGIA COMO CIENCIA EIDETICA

Husserl inicia el esclarecimiento de la experiencia humana dentro de un campo muy limitado, aquel de la experiencia del matemático.

Termiandos sus estudios, dedica la primera de sus obras -Filosofía de la Aritmética- al análisis de los conceptos fundamentales de aquella ciencia: unidad, multiplicidad, cantidad, etc. Husserl realiza el análisis dentro de los marcos del psicologismo en ese entonces dominante. El interés de Husserl recae, sin embargo, sobre algo no contemplado por los psicologistas, a saber, sobre aquello que caracteriza la actividad del matemático. El número, por ejemplo, es "una multiplicidad de unidades". ¿Qué es lo determinante de esta multiplicidad? Es el establecimiento, según Husserl, de una relación o ligazón entre las diversas unidades. El número, por consiguiente, es el producto de la actividad del matemático, actividad que no puede ser explicada por causas o condiciones naturales, sino por la aprehensión de la intencionalidad propia de la actividad aditiva. De esta manera, la esencia del acto psíquico del matemático se revela como la capacidad de dar sentido y de poder orientarse intencionalmente a este sentido. En esto descansa, precisamente, el carácter inteligible de dicho acto.

En su respuesta, Husserl, sigue de cerca a Bentano, para quien la característica fundamental que distingue un hecho psíquico de un hecho natural es su intencionalidad, es decir, su referencia esencial a algo.

tigación de la experiencia humana se extiende más allá de la experiencia del matemático. La pregunta fundamental recae sobre aquello que hace que una ciencia sea ciencia. Para responder a esta pregunta es necesario elaborar una 'lógica pura', como ciencia teórica, autónoma, apriori. Por consiguiente, la primera tarea es asegurar la objetividad de las formas y leyes lógicas contra toda interpretación subjetiva de las mismas. Husserl dedica el primer volumen de las Investigaciones a combatir el psicologismo que consideraba las leyes lógicas como leyes de hechos, de hechos psíquicos, de costumbres de pensar, de hábitos de economía mental. Al partir del sujeto y no del contenido objetivo de las leyes daba origen al relativismo, al nominalismo y al ficcionismo.

Para el psicologismo, la lógica es una ciencia práctica: es la "teoría del arte de pensar" correctamente. Como tal se debe apoyar en los modos reales según los cuales piensa el hombre, es decir, ella está subordinada a la psicología que estudia estos modos. De acuerdo con ésto, la lógica debe ser una ciencia normativa. Pero ¿cómo fundamentar, se pregunta Husserl, la validez para cualquier ser racional de las normas lógicas? O, ¿es que ellas valen sólo para el hombre? Si ésto fuese así, un juicio podría ser válido, cierto para una especie de seres pensantes y falsa para otra. Por consiguiente, la verdad no sería "verdad en sí".

Veamos el ejemplo del principio de no contradición. Para el psicologismo "es preciso suponer que de dos juicios contradictorios, el uno es verdadero y el otro falso", porque psicológicamente es imposible afirmarlos al mismo tiempo. Husserl replica que la verdad de este principio no puede depender de una condición temporal -la simultaneidad-; pues se trata de un principio universal y necesario, de acuerdo con las exigencias de toda teoría y de todo conocimiento. Este principio, como todas las leyes lógicas, no expresa cómo se piensa o cómo se debería pensar: las leyes lógicas se refieren al contenido objetivo acerca del cual se juzga. Estos contenidos son nexos reales y esenciales de carácter intemporal-ideal que subsisten en sí, independientes de todo sujeto y de sus peculiares disposiciones.

Pero, ¿cómo alcanzar estas "verdades en sí", fundamentos lógicos de la ciencia?

Husserl responde a este interrogante con el segundo volu-

tos: la tematización, la variación, la ideación. Mediante la tematización algo se convierte en tema en objeto de un acto de conciencia en forma explícita, crítica y sistemática, en el sentido de proceder paso a paso, ordenadamente, en la exploración del mismo. Frente a una tela roja, por ejemplo, el empirista nada dirá del rojo en cuanto rojo, pues no existiendo una impresión del color sin extensión, le es imposible aislarlo para considerarlo como un 'objeto' en sí mismo. Yo puedo, sin embargo, dirá Husserl, convertir esta imposibilidad en objeto de un acto de conciencia. En segundo lugar, yo puedo variar, es decir, modificar las relaciones en que se presenta el objeto, apelando, inclusive, a la imaginación, para reconocer aquellos elementos que yo puedo eliminar, sin eliminar el todo tematizado. En nuestro ejemplo, la imposibilidad de separar el rojo de una extensión pone de manifiesto un elemento esencial al color: su inseparabilidad de la extensión. Pero, por otra parte, el poder eliminar algo circunstancial como es el hecho de ser el rojo de una tela, pone de manifiesto que lo rojo es una esencia que se puede hacer concreta en diversos tipos de extensión.

Finalmente, se tiene la ideación, la cual consiste en fijar la mirada sólo en aquellos elementos que constituyen una unidad y que conforman la esencia o sentido idéntico del objeto. El resultado de estos procedimientos es la 'intuición de una esencia': la esencia de lo rojo.

De acuerdo con lo anterior, la esencia para Husserl no es la unidad de ser -sujeto de accidentes- de la metafísica de la trascendencia, sino una unidad objetiva de sentido. Tampoco es ella el resultado de combinar diferentes experiencias ni algo construído a partir de ellas. La esencia se da intuitivamente y en forma concreta en la cosa singular.

Veamos qué descubrió Husserl con su análisis de la significación. Tematicemos el enunciado: "la suma de los ángulos de un triángulo es 180 grados". Analíticamente, se deben distinguir tres funciones del enunciado: a) la de notificar o señalar un hecho psicológico, a saber, la enunciación de un juicio; b) la de significar algo -lo que dice el enunciado-: "este contenido nunca nace ni muere. Tantas veces como yo -u otro cualquiera- exteriorice con igual sentido ese mismo enunciado, otras tantas veces se produce un nuevo enunciado; es siempre lo mismo"; c) la de referir el sentido a un objeto: "toda expresión no só-

te linguístico. El análisis debe apuntar a la intencionalidad, característica esencial de la conciencia, pues, "la expresión designa el objeto mediante su significación", pero, "el acto de significar es el modo determinado de mentar el objeto en cuestión". De aquí la necesidad de distinguir entre el acto de dar sentido (intención significativa) y el acto de cumplir o realizar el sentido, pues aunque toda expresión tenga estructura intencional, la referencia puede o no estar actualizada intuitivamente en una expresión concreta que presente o represente el objeto intentado: "cuando la intuición significativa está cumplida sobre la base de una intuición correspondiente... entonces se constituye el objeto como dado en ciertos actos (percepción, imaginación, recuerdo, etc.) y nos es dado en ellos... de la misma manera en que la significación lo mienta". Gracias al "cumplimiento significativo", la expresión "ejerce una función de conocimiento" que conlleva una exigencia de verdad.

Añadamos que, este 'cumplir' o llenar la significación vacía, pone de manifiesto el carácter teleológico de los actos de pensamiento y el carácter inadecuado de la evidencia: el objeto nunca se da en persona de un solo golpe, sino por esbozos, por 'perfiles'. Mediante diversos actos la conciencia tiende progresivamente al cumplimiento pleno del significado. Hasta tanto ésto no se logre, sólo se tendrán evidencias y adecuaciones parciales. Lo anterior lleva a Husserl a enunciar el "principio de los principios" de su concepción intuitiva del conocimiento: "toda intuición donante originaria es una fuente de derecho para el conocimiento; todo aquello que se ofrece en la intuición de forma originaria (en persona) debe ser simplemente recibido para aquello para lo que se da, pero sin traspasar tampoco los límites en los cuales entonces se da" (Ideas, p. 78). En la percepción la cosa se da "en persona", aunque esta donación sea inadecuada; pero ella es 'originaria', pues, a pesar de su complejidad, capta el dato intuitivo más allá del cual no se puede pasar.

Surge aquí una pregunta: ¿qué expresiones son susceptibles de un cumplimiento intuitivo? En otros términos: ¿qué objetos pueden ser alcanzados a través de los 'actos de cumplimiento'? ¿Lo serán acaso sólo aquellos que se dan de manera inmediata en la percepción como lo afirma el 'positivismo empirista'?

La respuesta de Husserl ya la conocemos: también podemos

Las Investigaciones Lógicas alcanzaron un éxito poco conocido en la historia de la filosofía. Ellas dieron origen a la creación de toda una escuela de fenomenólogos que se entregaron de lleno a la descripción de las esencias de cada una de las regiones del ser. Fueron muy diversas, sin embargo, las interpretaciones que se le dieron a las Investigaciones. Para algunos, era un regreso al trascendentalismo Kantiano, para otros, era una resurrección del platonismo; para otros más, una renovación de la metafísica. En verdad, el pensar de Husserl era otro. El a priori de la intuición eidética no es una función, una estructura formal de la subjetividad, como es el caso de Kant; ni su experiencia corresponde a la experiencia kantiana que sólo dice referencia a la intuición sensible. Por otra parte, las esencias como correlatos de intuiciones llevadas a término, no constituyen 'otro mundo', causa inmutable de los fenómenos fugitivos como lo piensa el platonismo. La conciencia intencional supone la trascendencia de las cosas y de las esencias, sin que ésto signifique, como lo afirma la metafísica clásica, la realidad sustancial de las esencias ni un realismo del conocimiento. "Ir a las cosas mismas" no es ir a las cosas que tiene en mente el realista; es ir a las cosas en cuanto polos objetivos de la conciencia, es decir, en cuanto fenómenos.

C. LA FENOMENOLOGIA COMO ANALITICA DE LA CONCIENCIA

Los análisis de las Investigaciones le permitieron a Husserl poner de manifiesto el carácter intencional de la conciencia. Su interés, sin embargo, fue el recuperar el contenido objetivo de la experiencia humana en contra del subjetivismo del psicologismo. Lo hizo, como se ha visto, dentro del campo limitado de la experiencia lógica.

Le era necesario a Husserl recuperar ahora el sujeto de la correlación, dirigir su mirada hacia la conciencia misma en toda su riqueza, teniendo en cuenta todo el campo de la experiencia humana. Es esta la tarea que se impone en Ideas.

¿Cómo hacer manifiesta plenamente la conciencia?

En la vida cotidiana, el hombre está perdido en el mundo, alienado en las cosas, solicitado por las personas. El se experimenta como un ser más entre los seres. Las cosas están allí delante de mí como si gozaran de una existencia

ra suprimir el sujeto. El resultado de su operación es la formulación de una visión del mundo muy lejana de nuestra visión cotidiana que no sabe ni de átomos ni de células. Por qué no intentar un cambio de actitud como lo hace el científico, no ya para suprimir al sujeto sino para descubrir a éste en su verdadero sentido? Husserl, lo intenta elaborando una serie de estrategias que él denominó con el término, por cierto no muy feliz, de <u>reducción</u>. El término no es feliz, pues, puede dar la imprensión de que se trata de reducir lo superior a lo inferior, como lo hiciera Comte, o de reducir en el sentido de dividir por análisis un todo en sus elementos en función de una posterior síntesis.

Para evitar los equívocos, Husserl, sometió permanentemente a revisión su método de la reducción, como lo veremos. En <u>Ideas</u> ella implica diversos momentos. Veamos los principales:

1) <u>La époié</u>. Para liberarnos del objetivismo propio de la actitud natural y descubrir al sujeto de la correlación hombre-mundo, es necesario suprimir la presión de la realidad y tomar distancia frente a ella. ¿Cómo hacerlo? Suspendiendo la <u>tesis general del mundo</u>, desconectando el "es" objetivante y posicional. La <u>époié</u> define esta suspensión. No se trata ni de negar la existencia y el conocimiento del mundo natural, ni de fundamentarlos en la certeza del Cogito como lo hiciera Descartes. Se trata de ponerlos "entre paréntesis", en analogía con la acción de matemático, para dirigir la mirada exclusivamente hacia la conciencia y hacia todo lo que en ella se da.

2) <u>La reducción eidética</u>. Suspendida la tesis general del mundo ¿qué queda? Un <u>residuo</u>: la conciencia de algo. Puesta "entre paréntesis" la existencia real de la mesa, queda como residuo la "conciencia de mesa" percibida, imaginada, recordada. Puedo entonces detenerme a describir el sentido o esencia de la mesa como percibida, imaginada o recordada. Se trata de aplicar los procedimientos de tematización, variación e ideación ya utilizados en <u>Investigaciones</u>, pero ahora, una vez suprimida la <u>tesis general</u>, no para demostrar la certeza de la mesa, sino su sentido.

3) <u>La reducción trascendental</u>. Si se quiere profundizar en la experiencia, es necesario ir más allá de los re-

misma de su movimiento, en su vida, en su donación de sentido.

De acuerdo con lo anterior, la reducción no es única. Su sucesiva afectación pone de manifiesto, cada vez, capas más profundas de la conciencia y de sus vivencias. En una primera efectuación pone al descubierto la intencionalidad psicológica con sus objetos; en una segunda, la intencionalidad trascendental que piensa el mundo y el sentido del mundo; finalmente, en una tercera, la intencionalidad como origen del sentido del mundo.

Añadamos, antes de sintetizar los resultados del análisis trascendental, que la suspensión de la tesis general del mundo y el cambio de la actitud natural son frutos de un acto de libertad. El hombre que en función de una praxis se detiene y analiza las situaciones para escoger entre las alternativas aquella que le puede asegurar el éxito de su empresa, está poniendo un acto de libertad. El científico que en función de su "objetividad" suprime al sujeto, ejerce, igualmente un acto de libertad. El hombre que en "actitud filosófica" reflexiona sobre sí mismo y "suspende" todo objetivismo, también lleva a cabo un acto de libertad, por cierto el más fundamental y el más responsable, pues él exige un compromiso innovador y definitivo. Husserl compara el cambio de actitud que se da con la reducción a la conversión religiosa con los compromisos que ésta conlleva (Crisis, p. 35). ¿Por qué? Porque, entre otras cosas, la reducción, como lo veremos, pone de manifiesto el carácter relativo del ser de las cosas; porque ella revela, simultáneamente, el carácter absoluto del sujeto y la responsabilidad de éste como fuente del sentido de todo ente; porque, finalmente, coloca al hombre ante la responsabilidad de participar en la construcción de la verdad del mundo.

Analicemos más detalladamente las implicaciones de la reducción trascendental. Mediante la reducción eidética, la conciencia recobra su libertad en la medida en que descubre que no existe sólo el sentido psicológico o científico de la realidad, sino, también, el sentido ontológico, el cual fundamenta todos los otros sentidos: el mundo es una estructura de sentidos ontológicos, de esencias intuídas. Por consiguiente, comprender un aspecto de la vida del espíritu o fundamentar una deter-

queda solamente lo que es dado al sujeto, a la conciencia: la conciencia trascendental es tal por la presencia de un objeto, y el objeto es lo que es presente o dado a la conciencia. La correlación es necesaria a ambos.

En la intencionalidad de la conciencia perceptiva, por ejemplo, el contenido de la conciencia presenta dos aspectos: sujeto (noesis) o sentido de la percepción como tal, y objeto (noema) o sentido de la percepción del objeto (el conjunto de los diversos datos representables a la intuición pura), términos correlativos y complementarios. Veámoslos separadamente.

El noema. El árbol que percibo en estos momentos, puede ser objeto también de la imaginación. El significado "árbol" en uno y otro caso será el mismo. Sin embargo, un árbol percibido y un árbol imaginado no son la misma cosa. Por consiguiente, hay que distinguir en el noema "árbol" elementos de estabilidad y de identidad y elementos de multiplicidad y de variabilidad, hay que distinguir un sentido y un modo de donación. El sentido es el núcleo estable que permanece él mismo, a pesar de los elementos variables que lo determinan cualitativamente. El es el noema en sentido estricto.

Los elementos variables pueden ser de diverso orden. Ellos se pueden referir al modo de donación: árbol percibido, imaginado, recordado, etc. Se pueden referir, igualmente, caracteres ontológicos, ya que el árbol puede darse como real, posible, dudoso, etc. Añádanse, finalmente, el carácter afirmativo o negativo y los cambios atencionales que afectan el modo de darse del noema.

Todos estos elementos variables tienen algo de común: ellos son caracteres posicionales; ellos son los correlatos de actos noéticos, mediante los cuales el ser es puesto según un modo determinado. Por otra parte, en cada una de las series de los elementos se da uno "originario" (Urform), respecto al cual los otros son sólo modificaciones. Para las modalidades de presentación, por ejemplo, la forma originaria es la percepción: un árbol recordado, es un árbol percibido en el pasado.

Añadamos que el contenido del sentido noemático puede ser explicitado mediante categorías propias de la ontología formal o de las ontologías materiales. Ahora bien, los predi-

iones con otros objetos y, finalmente, al mundo, horizon-
e de los horizontes, substracto absoluto de todas las de-
erminaciones posibles.

a noesis y su relación con el noema. La noesis expresa
a multiplicidad de actos mediante los cuales el noema a-
arece a la conciencia. Aquí, también, el acto de la per-
epción tiene el carácter de "vivencia originaria". A e-
las reenvían todas las otras noesis: el recuerdo actual
eenvía a una percepción pasada.

os elementos reales de la noesis son la materia o diversi-
ad hylética o multiplicidad de datos de la sensación me-
iante los cuales se manifiesta el sentido noemático y la
orma o carácter intencional de la noesis. La vivencia es
oética, solamente cuando la hylé es informada por un mo-
ento noético y cuando por medio de este momento recibe un
entido. La noesis, al hacer la síntesis de lo diverso en
a unidad de un sentido ejerce su función de constituir la
bjetividad. Por consiguiente la intencionalidad es una
unción u operación y no un receptáculo de relaciones obje-
ivas estáticas: el objeto de la conciencia no es recibi-
o pasivamente; tampoco es producido activamente; él es
ivido. Un objeto es para la conciencia en la medida en
ue él es por la conciencia y él lo llega a ser al término
e una síntesis de identificación que unifica en una sola
nidad de aprehensión todas las aprehensiones y momentos
yléticos parciales.

jemplaricemos lo anterior. Tengo la percepción actual de
na mesa. En mi actitud natural, mi conciencia perceptiva
stá orientada hacia la mesa como cosa real, con existen-
ia autónoma. Esta percepción se explicaría, según la tra-
ición, como el resultado de una yuxtaposición, asociación
construcción sintética de sensaciones. Si yo aplico la
educción, encontraré una estructura de conjunto que se me
ace presente a mi conciencia.

i analizo esta estructura puedo reconocer lo siguiente:
) la percepción actual de un lado de la mesa; b) el re-
uerdo de las percepciones anteriores de los otros lados
e la mesa; c) la espera de las percepciones posibles de
tros aspectos de la mesa. La mesa se me da, por consiguien-
e, en forma parcial, por esbozos, por perfiles que se su-
eden a medida que me desplazo en relación con ella; cada
no de ellos va acompañado, a su vez, de perfiles recorda-
os o imaginados. De esta manera, a cada perfil correspon-

objeto intencional, es decir, en la mesa en cuanto percibida a través de perfiles. El noema 'mesa' debe ser caracterizado por la <u>inmanencia intencional</u>, pues la conciencia no es un receptáculo de imágenes, ni el objeto es un contenido real que se encontraría en ese receptáculo. El noema es el <u>sentido</u> de la mesa contemplada, al cual se pueden unir como a un 'núcleo', otros sentidos, por ejemplo, el carácter 'útil' de la mesa, etc. Según ésto, la presencia del noema 'mesa' no significa la presencia real de la mesa. Sólo cuando la mesa es contemplada como real, la mirada de la conciencia perceptiva se acompaña de un acto posicional, es decir, de un acto que pone la mesa como existiendo realmente.

De acuerdo con todo lo anterior, el objeto a través de sus perfiles y el sujeto a través de sus actos están presentes en una correlación. De aquí que ambos sirvan de <u>índices</u> para el análisis del uno por el otro: los perfiles para el análisis del sujeto constituyente; los actos del sujeto para la donación de sentido y esta donación para el análisis del sujeto como portador de sentido. La relación no es estática, equilibrio entre dos términos. Ella es dinámica, viviente, resultado de una historia: la percepción de la mesa se corrige y se completa continuamente; las percepciones efectivas están señaladas o evocadas por los aspectos posibles.

Gracias a este carácter dinámico la conciencia tiende a la <u>evidencia</u>, a una adecuación, cada vez mayor, entre las intenciones y las donaciones del ser. En la medida que esta adecuación se realice, la conciencia es la revelación, la <u>verdad</u> del <u>ser</u> en el proceso de objetivación y de la <u>verdad</u> como <u>razón</u> en el proceso de legitimación por la evidencia.

El 'mundo de la experiencia vivida', desconocido por la actitud natural, es vivido por la conciencia a partir de los actos, actitudes y disposiciones del sujeto. En relación con el yo presente se sitúan las cosas tal como son vividas: como cercanas o lejanas, como familiares o extrañas.

El análisis de los diversos tipos de conciencia dan origen a una ontología universal a priori. Este a priori difiere del kantiano que sólo define las formas y categorías necesarias para fundar una ciencia determinada, abstraída de la experiencia total. El a priori husserliano comprende <u>todos</u> los modos, según los cuales las cosas pueden darse, es

to. Como condición de posibilidad de toda objetividad, él es, igualmente, trascendental. En términos positivos, Husserl lo define como el "yo polo" (Ichpol) de las vivencias, como aquello que unifica las vivencias. En cuanto tal, él es la fuente o génesis última de todo sentido.

Los análisis Husserlianos de Ideas dieron lugar a muy diversas interpretaciones, predominando aquellas que colocaban a la fenomenología como una nueva versión del idealismo: ¿acaso el mundo no quedaba reducido a la conciencia? El salto del yo empírico con su mundo al yo trascendental, ¿no significaba acaso la pérdida del mundo y la conquista de un yo vacío? Y este yo, al cual Husserl siempre le negó un carácter sustancial ¿no aparece, al final de los análisis, en términos de cosa?

D. LA FENOMENOLOGIA COMO CIENCIA DEL MUNDO DE LA VIDA

Ante las críticas recibidas a raíz de la publicación de las Ideas, Husserl orientó todos sus esfuerzos hacia la superación de las ambigüedades que ponían en peligro su intuición inicial de la correlación sujeto-objeto. Estos esfuerzos giraron hasta el final de sus días alrededor, principalmente, de la búsqueda de nuevos caminos de acceso a la subjetividad, de una caracterización más apropiada del yo trascendental y del mundo como mundo de la vida.

Caminos de acceso a la subjetividad. Para evitar el encuentro de un yo vacío, Husserl traza nuevos caminos diferentes al camino cartesiano, seguido en las Ideas. Estos caminos fueron tres: el histórico, el psicológico y el mundo de la cotidianidad.

El camino histórico. En lugar de partir de la actitud natural con su tesis general del mundo que le es propia, Husserl encuentra un nuevo punto de partida en la historia de la filosofía (Cf. Erste Philophie y Krisis). El análisis de esta historia pone de manifiesto una teleología, una intencionalidad, un "impulso trascendental". Las intenciones de "los abuelos espirituales" de todo filósofo coinciden con la teleología de la conciencia: en ambas se trata de superar la tendencia natural objetivista del hombre mediante un volver hacia la subjetividad como el ámbito dentro del cual surge el sentido de lo objetivo.

tuales, pasados o futuros, hay algo que se me impone, a saber, que todos mis actos reenvían a un mundo objetivo, no como suma de objetos, sino como el marco, como el horizonte en el cual se esclarece el ser de todos los objetos. Todo objeto individual aparece en la experiencia como integrado a un medio que se nos impone, sin más, a nosotros. Esto implica que anterior a toda "conciencia de algo" se anuncia un mundo sobre el cual "descansa nuestra creencia universal y pasiva en el ser". Ya sabemos que cada objeto además de su <u>horizonte interno</u> (conjunto de aspectos sobre los cuales no tenemos conciencia actual), posee un <u>horizonte externo</u>, a saber un conjunto de relaciones con otros objetos, sobre las cuales tampoco tenemos conciencia actual, pero que sin embargo intervienen en la constitución de sentido del objeto que nos es presente. Más allá de estos horizontes, se da el mundo como horizonte de todos los horizontes. De este mundo depende, en última instancia, el sentido de todo ser.

<u>El camino del mundo de la vida cotidiana</u>. El mundo como horizonte no es otro que el mundo de la vida, en cuanto correlato de la praxis humana en su totalidad, como fuente de todos los intereses y proyectos a partir de los cuales el hombre se fija fines y metas (Cf. Krisis, & 34). Husserl lo considera "presupuesto para todos los proyectos" y, como tal, "anterior a todo lo que nosotros podamos decir de él, a toda posición de ser, a toda actividad práctica o teórica" (Ib., p. 400). Como mundo predado, él es el correlato de la actitud natural.

Para Husserl "la vida toda se basa en la previsión, o como podríamos decir, en inducción", ya que toda conciencia actual implica el <u>horizonte</u> de lo no dado, gracias a lo cual, podemos 'ver' más de lo que realmente vemos: la inducción no es otra cosa que la anticipación de lo no percibido, de lo que no está presente, es decir, el horizonte de lo oculto. Por consiguiente, ella no es exclusiva de la praxis científica, sino que es elemento de toda experiencia humana. Lo anterior le permite al filósofo definir este mundo como "el horizonte de todas las inducciones posibles" y la "vida natural, científica o precientifica... (como) vida en un horizonte no temático... Toda pregunta concierne a algo en el <u>horizonte del mundo</u>" (Ibid., p. 148).

Pues bien, este mundo constituye también un camino de acceso a la subjetividad trascendental (<u>Krisis</u>, p. 44 y ss).

sotros podemos, por ejemplo, reflexionar en un primer mo-
nto óticamente sobre "las cosas del mundo de la vida":
edras, casas, como también sobre los instrumentos, cifras
escalas que 've' y utiliza el científico. En un segun-
momento, nosotros podemos eliminar las cosas y verdades
tuitivas; "excluimos, por consiguiente, toda determina-
ón de algo como verdadero y las verdades que se prediquen
él, tal como la vida práctica las necesita para su pra-
s (las verdades situacionales); pero también todas las
encias con sus conocimientos relativos al mundo en su 'en-
' en verdad objetiva" (Ibid., p. 159). Hacemos esto pa-
esclarecer la esencia del mundo de la vida como horizon-
. Pasamos así del objeto percibido a la de sus modos de
rse, es decir, al objeto en cuanto objeto para un sujeto:
tematizar la multiplicidad de actos mediante lo cual se
'lo uno idéntico' -la esencia-, rompemos definitivamen-
con la actitud natural en la cual nos proyectamos a es-
'uno idéntico' en su multiplicidad de aspectos. Se de-
insistir, sin embargo, que tanto en la nueva actitud co-
en la actitud natural, se trata del mismo objeto, pero
vido en forma diferente: implícitamente en la actitud
tural, explícitamente en la nueva actitud.

la nueva actitud, la reflexión la podemos llevar a cabo
forma de una ontología del mundo de la vida. En esta
rma se analizan y describen las estructuras formales-ge-
rales; espacio-temporalidad, movimiento, causalidad, etc.,
decir, todo lo que se da de invariable en el mundo de
vida en medio de lo variable, lo cual definiría la esen-
a buscada. Para Husserl, por ejemplo, la causalidad es
a estructura esencial del mundo en cuanto horizonte de la
periencia: gracias al estilo causal universal del mundo
rcundante intuitivo son posibles "las hipótesis, induc-
ones, previsiones respecto de lo desconocido" La causa-
dad como posibilidad de la inducción presupone el hori-
nte. Es este el que obliga al hombre a utilizar perma-
ntemente la inducción. De aquí que Husserl escriba:
xiste una causalidad concreta universal. En ella está
ticipado necesariamente el mundo intuitivo sólo en un ho-
zonte abierto infinito que, por consiguiente, también la
finita multiplicidad de las causalidades especiales no
ede ser dada ella misma, sino sólo anticipada en forma de
rizonte" (Ibid., p. 34). El resultado de la reflexión
tológica conduce así al esclarecimiento del sentido o e-
ncia del mundo.

a la realidad una autonomía frente a nosotros. En el otro extremo, en la actitud trascendental vivimos este mismo mundo, pero reconociéndonos como sujetos de su sentido. De esta forma Husserl cree superar la impresión que le causó a él mismo el Cogito alcanzado a través del camino cartesiano, la impresión de encontrarse con un Cogito vacío.

El yo trascendental. Hemos visto cómo Husserl se sintió llevado, después de la publicación de las Ideas, a profundizar el esclarecimiento del 'yo' que piensa el mundo como trascendente al yo empírico. Es bien sabido que en la tradición filosófica este 'yo' fue definido en términos de sustancia (entre otros por Descartes) o en términos de unidad formal (Kant). Husserl a lo largo de toda su vida se negó a aceptar estas definiciones. Sus críticos consideraron, sin embargo, que, finalmente, él terminaba también utilizando las categorías metafísicas que la tradición había utilizado para caracterizar al yo, a saber categorías sustanciales. Los análisis husserlianos posteriores a 1920 nos presentan una visión del 'yo' que escapa a todas estas críticas que se le habían hecho.

De acuerdo con estos análisis, la estructura esencial del 'yo' no es la de una 'cosa' que permanece siempre idéntica a sí misma. Su estructura esencial es la temporalidad. Las vivencias que conforman nuestra experiencia no son un caos de vivencias, desligadas las unas de las otras. Ellas conforman una estructura unitaria: el 'yo' es, precisamente, esta unidad que se va constituyendo a través del tiempo. El 'yo' no es una vivencia más entre las vivencias, que nazca y desaparezca como le sucede a todas las vivencias. Tampoco es una 'res' o cosa que permanezca siempre la misma. El 'yo' está constituído por la unidad de un pasado, un presente y un futuro. No somos sólo lo que somos, sino también, lo que hemos sido y lo que seremos. Por consiguiente, el yo se define a partir de sus horizontes temporales. El es la expresión dialéctica de las tensiones entre su antes y su todavía no, entre sus retenciones y sus protensiones: "El horizonte de la concienci[illegible] abarca con sus implicaciones intencionales lo determinado e indeterminado en ella, lo conocido y lo desconocido, lo cercano y lo lejano. No abarca, pues, sólo el mundo cicundante actual, presente, que es ahora, sino también, como se ve en el recuerdo y en la expectativa; lo infinito del pasado y del futuro. Al curso viviente de la actualidad pertenece siempre el dominio de un pasado inmediatamente consciente, consciente en la resonancia inmediata de la percepción anterior,

puede contemplar su facticidad como lo que ha sido y lo que ha llegado a ser; que contempla esta facticidad como base para proyectarse hacia el horizonte de sus posibilidades. Este horizonte lo convierte en un 'yo quiero' y en un 'yo debo'. De acuerdo con el 'horizonte del pasado', el yo del hombre occidental, según Husserl, convirtió ese 'yo puedo' en un "querer ser y deber ser en forma teleológica"; en un ser que se siente llamado "a realizar la totalidad de su ser concreto bajo el signo de una libertad apodíctica y a conducir este ser al nivel de una razón apodíctica, de una razón de la cual se debe apoderar a través de toda su vida activa; porque es esta razón la que constituye su humanidad. Se trata, como se ha dicho, de comprender racionalmente, comprender que ser razonable es querer ser razonable; que todo esto da a la vida y al esfuerzo hacia la razón una dimensión infinita; que la razón disigna aquello hacia lo cual tiende el hombre en su ser más íntimo, aquello que sólo lo puede satisfacer y hacerlo 'feliz'; que la razón no tolera el ser dividida en 'teorética', 'práctica' y 'estética' o en cualquier otra clase de división; que ser hombre es serlo en sentido teleológico -es un deber ser- y que esta teología domina toda acción y todo proyecto egológico" (Ibid, p. 275).

E. LA ESTRUCTURA DE LA EXPERIENCIA HUMANA

Iniciamos nuestra exposición del pensamiento husserliano definiendo a la fenomenología, en su desarrollo, como la explicitación de la experiencia humana, entendida esta como la correlación existente entre el hombre, las realidades concretas y el mundo en cuyo horizonte aparecen estas cosas. Al término de nuestra exposición veamos, en forma sintética, cuál es la estructura de esta experiencia humana.

La conciencia intencional. La experiencia constituye un sistema organizado de vivencias mediante las cuales el hombre establece sus relaciones con la realidad. Lo esencial de esta conciencia es la intencionalidad; toda vivencia es vivencia de algo, es algo en cuanto es para una conciencia. Como correlato de la conciencia, el objeto puede ser objeto de múltiples vivencias. En este sentido cada vivencia está acompañada por un horizonte de otras vivencias. De acuerdo con lo anterior, la conciencia no es una interio-

extinguidas y están anticipadas las que vendrán.

Subjetividad. Las vivencias poseen una unidad estructural El yo es esta unidad que van conformando las vivencias en su fluir. Gracias a esta estructura el hombre le puede dar un sentido de unidad y de totalidad a su existencia, diferenciándose así del animal cuyas vivencias constituyen un caos.

Corporeidad. Como órgano de la percepción, el cuerpo no es una cosa, sino nuestro acceso a las cosas. Por otra parte es condición de la sociabilidad, pues la posibilidad de ésta depende de la captación, a través del cuerpo ajeno, de la presencia de otros yo que coexisten consigo en un mundo que nos es común.

Intersubjetividad. La intersubjetividad como coexistencia con otros en un mundo común es la fuente de las diversas formas de interacción social, de las objetivaciones culturales y de la actividad teórica en cuanto ésta presupone una comunidad que legitima la validez de nuestros enunciados.

La cotidianidad. El mundo de la vida como suelo de los intereses, proyectos, motivaciones que desencadenan la actividad de la conciencia, constituye el horizonte de posibilidad de la experiencia.

La reflexión. En la actitud natural fetichizamos las cosas, perdiéndonos en ellas. Elemento de la experiencia humana es la reflexión. Gracias a ella tomamos distancia frente a las cosas para descubrir nuestro sentido de sujetos del mundo.

Estos son los elementos fundamentales de nuestra experiencia humana, según la fenomenología husserliana.

¿Qué se puede decir de este pensamiento? Juzgar a Husserl no es fácil por el carácter incompleto de sus obras, por la tentación que siempre se tiene de encasillar a todo filósofo dentro de esa dicotomía, que surgió con el problema del conocimiento, de filósofos idealistas o filósofos realistas. Ningún filósofo como Husserl tuvo una conciencia tan clara de encontrarse siempre en camino, de ser un 'principiante' hasta el final de sus días. Recordemos cómo a fines de de 1937 se expresa en términos como los siguientes: "Yo no sabía que fuese tan difícil morir... Justamente ahora, cuando he emprendido mi propio camino, justamente a-

EL YO EN LA FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA

Daniel Herrera Restrepo

Al final de su vida escribía Husserl en *Crisis* que todos sus
uerzos habían estado orientados hacia el esclarecimiento de
intuición tenida en 1898 sobre la correlación sujeto - obje
seg'un la cual, no es posible conprender al sujeto sin su re
n esencial al objeto ni al objeto sin su relación esencial
sujeto. Un año más tarde, en 1937, se expresaba en los si-
entes términos: "Yo no sabía que fuese tan duro morir....
tamente ahora, cuando he emprendido mi propio camino, justa-
te ahora tengo que interrumpir mi trabajo y dejar inconclusa
tarea".

stas declaraciones nos ofrecen un hilo conductor para la com
nsión del pensamiento husserliano y, al mismo tiempo, nos po-
ante las dificultades de un pensamiento que, en el ú
o momento, se declara 'inconcluso'. Ellas nos sirven, igualm
a afianzar nuestra convicción de que las explicitaciones más
idas de aquella intuición inicial deben hacerse a la luz de
textos finales de la obra de Husserl. Lo anterior significa
concreto, que no podemos compartir los juicios formulados so-
nuestro filósofo que se fundamenten, exclusivamente, en la
meras obras, en especial en *Ideas*. ¿Acaso entre 1913 y 1938,
ha de su muerte, no corrieron veinticinco años, por cierto,
intensa y profunda reflexión ?

e conformidad con el último Husserl, la correlación de aquell
uición, no se refiere a la correlación sujeto-objeto implí-
a en el planteamiento clásico del problema del conocimiento,
él mismo lo quiso interpretar en un primer momento

derada en toda su amplitud.

La correlación, tal como aparece en el desarrollo del pen-
miento de Husserl, es aquella que se establece en la expe-
encia humana, entre el hombre, los entes concretos y el
ndo dentro del cual estos aparecen.

Comprendida de esta forma, la experiencia humana, ~~ella~~ cons-
tuye un fenómeno indivisible y estructurado sistemáticamen-
.

Fenómeno indivisible o único, en el sentido que sus elementos
esentan una tal ligazón, que yo no puedo definir al hombre
n su relación con el mundo ni al mundo sin su relación con
hombre: el hombre es esencialmente un ser en el mundo y
mundo, con sus entes, es esencialmente un mundo para el
mbre. Esta no es una teoría de Heidegger. En el ejemplar
Ser y Tiempo que pertenecióh a Husserl, nuestro filósofo
cribió al final del parágrafo 13: "Esta es mi teoría, solamen
e aquí está privada de un profundo fundamento".

La experiencia humana es, por otra parte, un fenómeno es-
ucturado sistemáticamente. A diferencia del animal que, al
vir instintivamente, vive caóticamente sus vivencias, en
hombre las vivencias constituyen un sistema que presenta
a determinada unidad, unidad que le confiere una determi-
da tipicidad o esencia, gracias a la cual la existencia
nana posee un estilo de movimiento intencional y teleoló-
co, a partir del cual ella adquiere un sentido de tota-
dad.

Para Husserl la conciencia es, precisamente, esta corrien-

percepción, recuerdo, imaginación, deseo, etc.-, en su in-
rrelación MUTUA ~~con las otras~~, coloca al hombre intencionalmen-
 en relación con una perspectiva del mundo y de sus entes,
terminando a priori los modos según los cuales este mundo
estos entes pueden hacerse presentes a la conciencia. Gra-
as a la correlación,la verdad se patentiza como la incubació
desarrollo de un sentido de totalidad, tanto del hombre co-
 del mundo y de sus entes..

En buena parte las dificultades para una interpretación
atisfactoria del pensamiento de Husserl tienen su origen
 la forma como él llevó a cabo el análisis de esta corre-
ación, separando los elementos de un todo indivisible.

En <u>Investigaciones Lógicas</u> (1900-1901), dado el ambiente
icologista de la época, Husserl dedicó todos sus esfuerzos
 asegurar el polo objetivo de una experiencia humana, con-
bida allá dentro de los estrechos límites de la experien-
a científica. ¿Resultado? En términos positivos,se creó
a escuela que, a partir de una fenomenología concebida como
encia eidética, se dedicó con indiscutible éxito a la des-
ipción de las más variadas esencias. Negativamente, sin em-
rgo, los resultados de estas Investigaciones dieron lu-
r a las más diversas interpretaciones. Para algunos, por
emplo, el a priori de la intuición eidética constituía una
eva versión del trascendentalismo de Kant, como si aquel
priori fuese equivalente a la estructura formal de la sub-
tividad kantiana. Para otros, las esencias -correlatos de
tuiciones llevadas a feliz término- equivalían a una reno-
ción del platonismo, como si para Husserl estas esencias c
nstituyeran un otro mundo, causa inmutable de los fenómenos
gitivos que se dan en nuestra experiencia.Finalmente, para
 pocos la posición de Husserl era una resurrección de la me-
física clásica como si en el lema de "ir a las cosas misma

orrelación dada en la experiencia, siguiendo el llamado cami-
o cartesiano. Grave error, pues si la conciencia es intencio-
al, si ella es siempre conciencia de algo y no simple receptá
alo de ideas, imágenes, sentimientos, etc., no se le puede in
uir en su esencia sin esta relación a un algo. El resultado
o podía ser otro que la elaboración de una ontología artificial
la conciencia pura, es decir, de una conciencia vacía, de
na conciencia inexistente, como años más tarde lo reconoció e
ismo Husserl. Para la visión de un Husserl idealista es sufi-
ente leer el Parágrafo 49 de Ideas.

La reflexión husserliana sólo logra instalarse directamente
la correlación y no ya en uno de los polos de dicha correla
ón, a partir de 1915 -época de la redacción de Ideas II-, y d
nera especial, a partir de 1920, época de los inéditos que
rvieron de base para la redacción de Experiencia y Juicio,
ra publicada en 1939.

Captar con una sóla mirada todo el significado de la correla-
ón no era, sin embargo, empresa fácil. Aún más, ello es impo-
ble: la experiencia humana no se deja plenamente explicitar
mucho menos racionalizar. Ella nunca entrega toda la verdad
su sentido. La correlación se revela a veces como mundo vi-
do, ocultando la vida que vive este mundo. Otras veces se nos
vela como la vida que experimenta al mundo, ocultando todo el
ntido del mundo vivido. Husserl padeció conscientemente hasta
final de sus días, ante esta dialéctica de una realidad que
multáneamente se revela y se oculta. De aquí que al final del
rágrafo 53 de Crisis, dedicado expresamente al Ego Trascenden
l, escribiera que el destino de la fenomenología es el de "de
rrollarse en continuas paradojas, que surgen de los horizonte
n no explorados o, precisamente, inadvertidos y que, operan-
implícitamente, se expresan en un principio en malos enten-
dos".

rece diferenciarse esencialmente del hombre que en la actiud reflexiva vuelve sobre el hombre que opera y actúa en la da cotidiana. ¿ Cómo hacer patente que se trata del mismo - mbre ?

Husserl estaba convencido que el llamado Ego de la reflexón es el mismo hombre de carne y hueso que transita por las lles:

> "el yo trascendental de Fichte es el mismo señor Fichte".
>
> "todo yo trascendental...es un hombre en el mundo".
>
> "el yo de la reflexión no puede renunciar nunca a su peculiaridad y a su indeclinabilidad personal".

Las afirmaciones anteriores son algunas de las que encontras en Crisis. Esta profunda convicción le permitió escribir lí mismo:

> "No existe un realismo más radical que el nuestro; con tal que esta palabra sólo signifique lo siguiente: estoy seguro de ser hombre que vive en este mundo y de esto no tengo la menor duda.Pero el gran problema es precisamente comprender esta obviedad".

mprender qué es ser "hombre que vive en este mundo", cosa tan via para todos nosotros, se consituyó en problema central de fenomenología husserliana. ¿ Cómo, por qué y para qué aclar lo que parece tan obvio ?

II

¿Qué es el Yo para Husserl ? Digámoslo puntualmente y desde ora: para Husserl no existe un Yo, si por Yo se entiende una tidad -poco importa su naturaleza- que habite nuestro cuerpo mo si este fuese su receptáculo.

¿Cómo afirmar esto, se nos dirá, si a lo largo de toda la oa husserliana se nos habla de un yo-cuerpo, de un yo instinto

entar significativamente al mundo. Si hay un título que expre
e el ser del hombre y, por consiguiente, su sentido, es el de
vida que experimenta al mundo" (Welterfahrendes Leben).

Ya en Investigaciones lógicas se niega la existencia de una
o. En Ideas acepta Husserl la utilización de este término y
osteriormente lo seguirá haciendo, porque al analizar al hom-
re concreto, encontró unidades de vivencias intern-
ionales, cuyos nexos implicaban una estructura típica, una
sencia, pero una esencia vivida de manera inmediata como la
sencia de un ser singular y único.

¿Significaba lo anterior que en l hombre se de una interiori
ad que pueda llamarse Yo ? No! En el hombre, en sentido estri
o, no se da una interioridad. El es, como se ha dicho, una es
ructura dotada de un movimiento de estilo unitario y teleoló-
ico, de orden temporal, que intencionalmente esta volcada ha-
ia la exterioridad, hacia el mundo. En las mismas Ideas, Hus-
erl al introducir el término Ego, expresamente dice:

> "el yo puro no tiene realidad y no tiene, por consiguiente, propiedades reales".

l Yo tan sólo es un título para designar esa "vida que expe-
imenta el mundo", pero que lo experimenta de muy diversas ma-
eras: desde sus vivencias corporales, desde sus vivencias ins
intivas y desde aquellas vivencias que lo hacen persona. Se t
a hasta aquí de la experiencia del hombre singular en s
ctitud natural. Pero al hombre tambien le es dado hacerse pre
ente a si mismo mediante la reflexión y tomar conciencia de l
mplícito en él como vida que experimenta el mundo y tomar con
iencia del propósito o telos oculto del dinanismo de esta vid

> "La pregunta que el hombre se hace a sí mismo a través de la reflexión, leemos en Crisis, atañe a lo que él quiere alcanzar en su vida toda, la cual es una totalidad de esfuerzos y un realizarse activo...La posibilidad activa de reali

dad de una representación anticipante.

De acuerdo con todo lo anterior, Husserl nos hablará de n Yo-cuerpo, de un Yo-instinto, de un Yo-persona y de una o-trascendental cuando descubre a través de la reflexión ue el Yo es la "unidad de una representación antiipante" e la vida en cuanto "totalidad de esfuerzos".

Cada uno de estos Egos no expresan, sin embargo, realida-es que habiten en mi cuerpo. Se trata de modalidades de ope-ar del hombre como "vida que experimenta el mundo"; modalida-es que, entre otras cosas, están insertas y entrelazadas las nas con las otras formando una sola estructura.

Veamos aunque sea sintéticamente lo que Husserl nos dice de ada uno de estos Egos.

III

). <u>El Ego-cuerpo</u>

Para Husserl el cuerpo no es una cosa entre las cosas: él es uestro acceso a las cosas y a nosotros mismos. Su pasividad an sólo es una cara de la moneda. La otra cara, la más impor-ante, es su carácter activo; es el hecho de ser el 'punto ce-o' (<u>Nullpunkt</u>) de vivencias conscientes. De acuerdo con Hus-erl, yo puedo decir que cuando subo unas gradas pienso con mi ies, que cuando cojo un libro pienso con mis manos, que cuan-o guiño un ojo, pienso con mis ojos. Aún más: a partir de lo ue me enseña la experiencia de mi vida cotidiana, puedo afir-ar que mi cuerpo sabe mucho más del mundo que lo que sabe la lamada razón. Si el lenguaje es la expresión del operar de es-a razón, hay que decir que nuestra experiencia del mundo nun-a se expresa en un primer momento con palabras. Las palabras iempre llegan tarde: ellas sólo se hacen presente después de os gestos que acompañan al cuerpo en su vivencia del mundo.

ojo.

Como se desprende de <u>Crisis</u> (&58) y de <u>Ideas II</u> (pp. 150 ss
operar corporal en el mundo no corresponde a una existencia
racional que sólo se haría racional en la reflexión. La sen-
bilidad, escribe Husserl, es

"el operar egológico activo del cuerpo".

El cuerpo, experimentado siempre en forma directa como cuer-
propio es, ante todo, el <u>órgano de la percepción</u>, el órgano
diante el cual inicio mi experiencia humana. El es el centro
partir del cual se articula el mundo como horizonte que posi-
lita el que las cosas concretas se me hagan presentes; él es
estro primer punto de orientación, en torno al cual el espac
o vivido se organiza. Mi cuerpo es el "aquí" del cual surge
'allí". Todo se dispone en torno a él: que algo esté a mi de-
cha o a mi izquierda, arriba o abajo, cerca o lejos, depende
mi cuerpo. Si este se desplaza, cambiarán las perspectivas
gún las cuales el mundo se me da y se me revela. Husserl di-
que todo el mundo está para mi en el"horizonte cinestético
mi cuerpo". Pero también todo el mundo está para el otro
erpo viviente en su horizonte cinestético. ¿No se podría decir, enton-
s, que lo que e singulariza a mi y al otro es, precisamente,
diversidad de puntos de observación, puntos que se originan
los diversos modos de nuestra incorporación en el espacio y
el tiempo ?

El cuerpo es, en segundo lugar, <u>órgano de socialización.</u>
cuerpo del otro con sus gestos, sus movimientos, con su fi-
nomía, con su lenguaje, es la encarnación de un otro Yo. Todo
lo, como dice Husserl, me revelan un "sistema expresivo" de
tencionalidades, de proyectos, de pensamientos, de deseos,
., Por la experiencia de mi propio cuerpo, yo puedo distin-
ir entre un cuerpo-cosa (Körper) y un cuerpo humano (Leib):
no experiemento ojos, yo experimento miradas; yo no experi-

rsubjetivo. La comprensión corpórea que el niño, por ejemplo, ene de los gestos de su madre es la que desencadena su proce- de socialización.

El cuerpo es, en tercer lugar, punto de encuentro y de recí- oca inserción (Umschlagspunkt) de lo'interno' y de lo 'exter- ', de lo activo y de lo pasivo, de lo perceptivo y de lo aper ptivo. Cuando al querer prender mi cigarrillo me quemo un de- , no sólo constato fenómenos físicos, a saber, los correspon- entes a una quemadura. También experimento dolor. Esto ya me tá indicando que el ser del hombre no está todo en la exterio dad como lo afirma Heidegger. También hay en el hombre una erta interioridad, aunque ella dependa esencialmente de la ex rioridad.

No es necesario detenernos en el cuerpo como órgano de la axis material, como órgano que me permite manipular y trans- rmar la realidad material.

Los análisis husserlianos del cuerpo nos ponen de presente un jetividad que dinámicamente tiende hacia el mundo y que en s nder actualiza y desarrolla un telos oculto. Cuando este telo revele a través de la reflexión, se comprenderá entonces que es también el soporte de otras dimensiones egológicas difere bles únicamente en función de un análisis del hombre como vi que experimenta el mundo, pero que, en sentido estricto, l rimenta como una totalidad, una e indivisible.

i queremos sintetizar todo lo anterior, digamos que la corpo dad, en primera persona, se me da originariamente como un gano', como una corporeidad operante de carácter trascenden , pues ella está determinando a priori las condiciones de po ilidad de nuestra experiencia del mundo. Husserl, de acuerdo lo anterior, tiene razón al hablar de un Yo-cuerpo.

as mediante el cual la vida experimenta el mundo. El hombre, primera persona, es un sujeto de fines instintivos: siente mbre, siente sueño, se siente atraido sexualmente, experimen la necesidad de estar cerca de... En un primer momento los stintos aparecen, sin duda, como tendencias ciegas. Ellos po en, sin embargo, un dinanismo teleológico, gracias al cual s ferencian progresivamente y se transforman en intencionalida s de orden superior. Cada adquisición y cada nueva meta inte onada, sólo son momentos en el devenir del hombre hacia el t s final enscrito en su ser.

Mediante el instinto de conservación, por ejemplo, el hombre ende a las cosas para convertirlas en objetos útiles para la tisfación de sus necesidades vitales. Progresivamente, este stinto se transforma en una 'voluntad de conocimiento' que c ce al hombre a eloborar aquellas ciencias prácticas que le p tirán dominar y poner a su servicio la naturaleza. La tenden a culminará en una liberación y purificación del conocimient todo interés práctico, para ser motivado exclusivamente por tereses teóricos.

Otro tanto sucede con el instinto de reproducción. En un prím mento el hombre se orienta hacia los otros cuerpos para cons tuirlos en objetos de placer y de amor. La conservación de l pecie queda así asegurada. En su movimiento teleológico.este stinto, sin embargo, asumirá formas más depuradas, gracias a s cuales se co stituyen las 'objetividades sociales': matri-nii, familia, ciudad, patria, religión, etc..

Como fundamento del sistema de los instintos Husserl concibe instinto que él llamó el 'instinto de la curiosidad' y que finió bellamente como el "goce-de-estar-cerca-de" (Lust im beisein).

y,por lo mismo, la fuente de aquella certeza, a modo de cree a, en la existencia del mundo, presupuesto de toda otra ceer- za y de toda praxis hu mana.

De acuerdo con lo anterior, Husserl habla no sólo de un Yo-in nto sino también del carácter trascendental de los instintos: los también constituyen condiciones de posibilidad del hombre cuanto vida que experimenta el mundo.

. El Yo-persona.

El hombre en cuanto vive en un mundo cultural es persona. el Anexo XXII de Crisis podemos leer:

> "Como persona, yo soy lo que soy (y toda persona es así) en cuanto soy sujeto de un mundo circundante cultural"

Ideas II, él ya había escrito:

> "Este yo tiene frente a sí el mundo circundante como un m ndo natural de cosas y como un mundo personal. Frente a lo circunmundano dado prima riamente, frente a lo cósico y a lo personal frontero en la percepción, ejecuta ciertos mo- dos activos de comportamiento: valora, apetece, obra, configura creadoramente, o se corporta teóricamente haciendo experiencias, investigan do, etc. Igualmente se corporta pasivamente: sufre 'efectos' de personas y cosas, se siente determinado por ellas a valozaciones positivas o negativas, a apetecer o huir,etc. Se siente influido por personas, se guía por ellas, reci be sus órdenes, da órdenes, etc." (p.326).

Con estos sencillos ejemplos aclara Husserl cómo el hombre es ser cultural y, como tal, una persona que experimenta el mun pero que lo experiementa no en la forma de la causalidad qu na en el mundo de lo físico, sino en términos de motivacione posibilidad de querer, de actuar, de comportarme intencional te, revela que yo, como persona, soy el 'sustrato de la de- ión', es decir, de una libertad según el significado del hom , del mundo y de la historia.

rico y libre, gracias a lo cual puede integrarse a un mundo
ltural, puede crear cultura y puede orientar su vida de acuer-
con el telos que le es innato y alcanzar así, lo que en la
da cotidiana llamamos 'personalidad'.

Yo-cuerpo, Yo-instinto, Yo-persona expresan, de acuerdo con do lo anterior, extratos, dimensiones de una única realidad: hombre. No nos encontramos ante substancias que convivan den- o de una interioridad y que, como tales, sean soportes de dete nados accidentes. Ellos denominan conjuntos típicos de vivencia tencionales de una estructura total que por su naturaleza ce del hombre "una vida que experimenta el mundo". Es esta tructura total la que Husserl designará con el título de -trascendental.

El Yo-trascendental.

El hombre no sólo es vida que experimenta el mundo. El tam- n puede tomar conciencia, mediante la reflexión, de sí mismo no vida operante. Al hacerlo, se le revelará que el sentido del do y de sus entes no es un sentido que ellos posean por sí n sí mismos, sino que él brota de la correlación hombre-mundo se establece en la experiencia humana. Se le revelará, tam- n, que la vida tiene un telos, un propósito que es el que menta el dinanismo propio de la experiencia hacia "el hori- nte infinito de una cierta totalidad" (Crisis, Anexo XVII), totalidad de una humanidad auténtica, racional y plenamente ponsable de sí misma.

Mediante la reflexión el hombre como Yo-trascendental de dar respuesta a los interrogantes sobre el ser de los es y sobre el ser del mundo. Dejemos en claro que estos in- rogantes no son equivalentes a los interrogantes de Heidegger a Husserl, ser es sinónimo de sentido. Por consiguiente, interrogantes exactos son: Cuál es el sentido del mundo,

l sentido en construcción de dicho ente. Añadamos que este
aso no se realiza en Husserl en términos de exégesis, de in-
erpretación. La fenomenología husserliana no explica, no in-
erpreta nada: ella trata de describir la génesis histórica de
a construcción del sentido del ente, entendiendo por consti-
ación, no la creación de algo por parte exclusiva del hombre.

> "La constitución, nos dice textualmente Husserl, es un título que indica el sistema de vivencias vividas por la subjetividad".

onstituir es ver, en la reflexión, cómo los entes se me hacen resentes y se interrelacionan según determinadas formas, y ver, imultáneamente, cómo estas formas o modos dependen de las in-ncionalidades, de los proyectos, de los modos con los cuales me dirijo a ellos. En este encuentro entre facticidad y sub-tividad se construye el sentido del mundo y de sus entes. nstituir es, por consiguiente, asistir en la reflexión al cimiento o génesis de un sentido. De aquí que para Husserl historia de la filosofía no es la historia del olvido del r, sino la historia de la construcción del ser, es decir, de construcción del sentido de verdad del mundo y de sus entes.

Antes de analizar más de cerca este yo-trascendental - para chos, la piedra de escándolo de la fenomenología husserlia--, hagamos otro paréntesis para referirnos a Descartes, dadO e este filósofo fue quien le abrió a Husserl el dominio de subjetividad trascendental y dado que el camino hacia este dominio, transitado por Husserl en sus primeras obras e el llamado camino cartesiano.

Hemos dicho que Husserl desde 1920 dirigió toda su atenció revivir la experiencia humana, no ya desde algunos de los po-s de dicha experiencia -hombre o mundo-, sino desde la misma rrelación. Esto le exigió abandonar el camino cartesiano y ensayar nuevos caminos. Desde entonces, Husserl, sin

Descartes, según Husserl, aceptó acríticamente el mundo de la física galileana, mundo cerrado de cosas, sin tomar conciencia que el mundo de la vida no se reduce únicamente a extensión. El mundo como extensión es la cosa más vacía (Leerste Etwas). El azul del cielo del físico nada tiene que ver con aquel azzul que nos es dado experimentar en la vida cotidiana.

Descartes, por otra parte, desconoció que en el mundo de la vida nada hay de absoluto. El carácter matemático de la naturaleza sólo es el resultado de una praxis histórica, motivada por la experiencia precientífica de la inducción.

Por lo demás, la duda del mundo es imposible. Yo puedo dudar de las cosas singulares, pero no puedo dudar del mundo, pues su certeza se nos impone como condición sine quam non de toda praxis, sea ella científica o extracientífica. Descartes al dudar del mundo se vió llevado a saltar a un Cogito tan vacío como el mundo de la res extensa de Galileo y a concebirlo como una substancia, como un 'trozo del mundo', como el receptáculo de simples representaciones de este mundo.

Para Husserl, la ruptura establecida por Descartes entre cogito y mundo, sólo le dejó una posibilidad para reconstruir el mundo: recurrir a la relación de causalidad.

Algunas de éstas, sin duda alguna, son también válidas para la ontología de la conciencia pura que Husserl nos dió a conocer en Ideas. Ellas no lo son, sin embargo, para el Husserl posterior a dicha obra, como lo podemos ver en el desarrollo de su pensamiento.

No creo necesario recordar el pensamiento de Husserl sobre la actitud natural ni sobre la tesis general del mundo que pone a este mundo y a sus entes como entidades autónomas frente al sujeto de la experiencia. Quiero sí llamar la atención sobre la posibilidad dada al hombre de cambiar de actitud, como lo po-

itud que se opera en el científica quien en su proyecto de er 'rigurosamente' objetivo, se inventa estrategias para supr ir todo índice de subjetividad. Lo anterior nos está diciendo ue el hombre, aunque de ordinario en su actitud natural vive erdido en el mundo y alienado por las cosas, puede tomar dis- ancia frente a estas cosas y asumir una actitud diferente a a natural.

Una de estas actitudes es la reflexiva. Ella hace parte, co- o lo leimos anteriormente, "de la esencia fundamental del ombre": se trata de la posibilidad concreta que tiene todo hom re de decidirse libremente a tomar distancia de su experienci otidiana para tomar conciencia, en un presente viviente, de sa vida trascendental que opera en la cotidianidad ~~anónima~~ en orma anónima.

Para Husserl el Yo de esta vida trascendental no es un yo istinto del yo de carne y hueso que opera en la vida cotidia- a a través de las diversas dimensiones ya citadas. En su opera rascendental, este yo vuelve sobre sí, se hace presente a sí ismo y al hacerlo 've' cómo ha experimentado el mundo, cómo o puede experimentar; cómo lo ha vivido y cómo lo debería ivir; cuál es su sentido actual y cómo podría completar o ransformar este sentido.

El yo reflexiona, también, con el interés de superar el mundo a constituido en nuestra vida cotidiana, para orientarse haci n nuevo mundo que desde ahora puede pensar y en función del ual puede actuar. La reflexión es para la decisión, dice Hus- erl. Mucho se ha escrito en contra del "espectador desintere- ado", pero en términos totalmente descontextualizados. El de- interés que Husserl le asigna al yo en actitud reflexiva es el esinterés por el fetichismo, por la instrumentalizaci´on de o mundano del mundo de la vida, para despertar en único inte-

ntento ver cómo actúa, cómo vive, cómo opera la correlación ombre-mundo que se da en mi experiencia y lo hago para negar ue el mundo pueda ser aceptado como algo ya acabado; para des- ubrir, como dice Husserl, "la validez de sentido de nuestra ida consciente en formas siempre nuevas", es decir, para des- ubrir que el sentido del mundo puede y debe ser permanentemen- e revivido, pero también enriquecido y enriquecido de acuerdo on el telos de nuestra existencia.

> "La epojé trascendental, escribe Husserl, es una total alteración del yo, del yo que vive constantemente, en la vida de sus actos, del yo dirigido sobre el terreno del mundo; una alteración a través de la cual el yo concibe una nueva voluntad de vivir; más que continuar viviendo a base de lo que ha recibido como elemento de su voluntad de tener, hace posible una ulterior actvidad que crea un nuevo tener, concibe la voluntad de aprender a conocerse a sí mismo en todo su ser precedente y por ello en su ser prediseñado sobre esta base para el futuro" (Crisis, Anexo XIX).

El texto anterior nos está indicando que la reflexión del yo obre sí mismo, en el horizonte de una cierta totalidad, des- anza en la estructura temporal del hombre. El hombre como vi- a que experimenta el mundo, no tiene un ser como el ser de las osas que permanecen siempre idénticas a si mismas. El tiempo define. Ya en 1907, escribía Husserl: "El tiempo es la sub- tividad absoluta" (Fen. de la conciencia del tiempo inmanen- , & 36). No se trata del tiempo cronológico, ni del tiempo en rminos psicológicos, ni del tiempo como una forma vacía que yo llenaría con mis vivencias, ni del tiempo como un esque- abstracto.

El Yo se define a partir de sus horizontes temporales. El es expresión dialéctica de las tensiones entre nuestros antes nuestros todavía no, entre nuestras retenciones y nuestras otenciones. En mi presente viviente, pasado y futuro también tán presentes . El yo que experimenta el mundo se hace futu-

esa impresión actual están presentes las vivencias pasadas mesas ya vistas y están presentes los lados de la mesa que lo captaré en vivencias posteriores.

Sólo gracias a mi estructura temporal, que retiene el pasad anticipa el futuro, puedo yo experimentar el mundo y experimentarme a mi mismo y verme a mi mismo y ver al mundo de mi experiencia, en el presente viviente de la reflexión. Sin la temporalización de mi yo, la reflexión sería imposible.

Añadamos que en el horizonte del tiempo, mi auténtico yo es el futuro, pues es este el que me permite el acceso a la verdad de sentido. Soy un ser teleológico. A partir del futuro el pasa toma forma, en cuanto deja de ser vivido para ser conocido. Yo es una intencionalidad operante y es la protención la que asegura la totalización de mi existencia. Es a partir del futuro que se unifican las vivencias pasadas y presentes, pues él las hace ser. Frente a la plenitud del futuro, se revela lo inconcluso del pasado y del presente. En una palabra, es a partir del futuro que me comprendo, que vivo mi libertad, que tengo conciencia de mi mismo.

De acuerdo con todo lo anterior El Yo trascendental, el Yo-p es el hombre que como totalidad vive y experimenta el mundo un presente viviente, a veces a partir de la corporeidad, a veces a partir de sus instintos, a veces a partir de su dimensión personal.

Lo puedo denominar yo puro, no porque esté desligado del mun de los otros hombres, sino porque yo, hombre de carne y hueso, reflexionar sobre mi vida, como vida que experimenta el mundo, descubro como un yo "para el cual el mundo en general, y en ndo los hombres y mi ser hombre, son objetos para la conciencia" (Crisis, Anexo XVI).

"La epojé crea una soledad filosófica singular..., escribe

más remedio que comenzar por la contemplación de su propia ex-
periencia. Pero en esta experiencia yo descubro a los otros Eg
porque la estructura típica de mi yo, de mi vida como vida qu
experimenta el mundo, es la misma estructura de todo yo en pr
mera persona. En la reflexión se hace evidente no sólo la ese
cia de mi yo como hombre, sino también "la esencia del hombre
y de cualquier hombre posible en cuanto sujeto, que tiene en
sí la conciencia trascendental constitutiva de sí mismo y de
los demás". De esta manera mi singularidad y mi unicidad impli
can la multiplicidad y la universalidad del hombre. En este se
tido el Yo no sólo es puro sino trascendental. Lo que diga de
mi esencia me trasciende, en cuanto es válido para todo yo que
sea como yo. Y tambien es trascendental porque mi estructura,
en cuanto vida que experimenta el mundo, encierra las condicio-
nes de posibilidad para que el mundo y sus entes puedan ser
experimentados como de hecho los experimentamos en nuestra
vida cotidiana.

Repitámoslo una vez más: el yo trascendental no es ningun
realidad que habite en mi cuerpo; ni puede ser interpretado
metafísicamente: él es, como se nos dice en Crisis, "yo mismo
con toda mi vida constitutiva/ real y finalmente con mi vida concre-
ta en general". El yo trascendental soy yo, hombre de carne y
hueso, que opero en el mundo y que gracias a la reflexión
puedo poner delante de mi mismo la totalidad de mi ser ope-
rante en un presente viviente que retiene mi pasado y anticipa
mi futuro. El yo trascendental es el conjunto unitario de
vivencias intencionales, gracias a las cuales puedo experi-
mentar el mundo. El es trascendental no solo porque me tras-
ciende, porque es válido para cualquier hombre, sino también
y, de manera especial, porque mi estructura temporal e inten-
cional, me está diciendo que el sentido de verdad de mi propio
ser y del ser de todas las cosas está más allá, en el futuro,
y que, por consiguiente, tengo y debo trascender mi realidad actual

mente la filosofía, de acuerdo con Husserl, como la negación de la negación del sentido del hombee, como la negación de la negación del futuro del hombre.

La concepción del Yo en Husserl es paradógica, sin duda alguna. Husserl tuvo conciencia de ello, como lo indicamos en su momento. La develación del sentido del hombre como vida que experimenta el mundo, es un proceso sin fin. Quizás por esto Husserl afirmaba que sólo se es filósofo ~~xixfixrx~~ 'in fieri' y'como queriendo llegar a serlo' y que añadiera "Y otra cosa: ser filósofo sólo se puede con la gran fe en el sentido del ~~xxxxxx~~ mundo, en el sentido de la propia existencia, en sí mismo".

Vacíos, ambigüedades y paradojas se encuetran en el pensamiento husserliano. Una cosa es cierta para mi: pocos filósofos han tenido tanta fe en el sentido del mundo y en el sentido de la existencia humana, como la tuvo Husserl. De aquí el mensaje de su última obra:

> "Ser hombre es serlo en un sentido teleológico: -es deber serlo-; esta teleología reina a través de todas sus acciones, de todos los designios del yo; este telos apodíctico puede ser reconocido siempre por medio de la comprensión de sí; reconocer este telos, comprendiéndose a sí mismo radicalmente, es exactamente comprenderse a sí mismo según el estilo de la filosofía" (Crisis, pp. 275-276).

En Sociedad, Educación y Desarrollo. Bogotá, 1986, vol. I, Nº 3.

También en
Tendencias actuales de la filosofía en Colombia. Biblioteca Colombiana de Filosofía - USTA, Bogotá 1988.

Nosotros y la fenomenología

Daniel Herrera Restrepo

Del 7 al 11 de julio se celebró en Bogotá el IV Congreso de Filosofía Latinoamericana. Allí se analizaron las "Corrientes actuales de la Filosofía en Colombia". El director de **Sociedad, Educación y Desarrollo** *fue invitado a hablar sobre la recepción de la Fenomenología y sus perspectivas. Publicamos su ponencia.*

El filósofo crea un mundo, un sistema de posibilidades de la existencia humana que el hombre proyecta como horizonte de su ser y como ámbito en que todas las cosas se hacen presentes, es decir, son.

La filosofía es la suprema expresión de la libertad del hombre.

Danilo Cruz Vélez

Dividiremos el presente ensayo en dos partes: en la primera, presentaremos una visión sintética de la recepción que se le ha dado al pensamiento de Husserl en Colombia. En la segunda, indicaremos el significado que puede tener la fenomenología —desde el punto de vista personal que tenemos de ella— para quien reflexiona en y sobre nuestra realidad.

1. La recepción de Husserl en Colombia

Es un hecho innegable que el pensamiento filosófico que ha tenido en nuestro medio, desde la década de los cuarenta hasta nuestros días, una recepción más amplia y persistente, ha sido el de Husserl.

Sin embargo, esta recepción ha estado condicionada por diversos factores. Enumeremos algunos:

— Las pocas obras de Husserl traducidas al español y la tardía traducción de ellas. Como consecuencia, la utilización de fuentes secundarias, especialmente en los años anteriores a la década de los setenta.

— Las sucesivas interpretaciones dadas en Europa al pensamiento husserliano, las cuales se han dejado sentir

con un retraso considerable en nuestro medio, de tal manera que cuando aquí se ha visto a Husserl a partir de determinada interpretación, esta interpretación lleva varios años de haber sido superada en Europa.

— Finalmente el hecho de que el pensamiento inédito de Husserl, el cual se comenzó a publicar en la década de los cincuenta, sólo ha sido dado a la luz en una mínima parte. En relación con este punto, debemos recordar que exceptuando la obra inicial, las *Investigaciones lógicas*, todas las obras publicadas por Husserl en vida fueron resultado de motivos muy circunstanciales. De *Ideas*, que según un plan inicial debería constar de tres volúmenes, sólo publicó el primero, apremiado por los discípulos. *Meditaciones cartesianas*, publicadas en francés, recogieron las conferencias dadas por Husserl en la Sorbona, en las cuales predomina el sentido de la cortesía frente a los compatriotas de Descartes. *Lógica formal y trascendental*, escrita en quince días, fue el resultado del propósito que tenía el maestro de escribir una introducción a un conjunto de inéditos que su asistente Landgrebe publicaría, mucho después, con el título de *Experiencia y juicio*.

1.1 El primer factor, las pocas obras traducidas al español que los colombianos han podido utilizar, explica la ausencia de exposiciones panorámicas del pensamiento husserliano y los pocos temas que se han manejado.

No existen verdaderas exposiciones panorámicas. Sólo se encuentran exposiciones limitadas en la obra *Filosofía sin supuestos* de Danilo Cruz Vélez (1970), en *La intencionalidad como responsabilidad* de Guillermo Hoyos, obra publicada sólo en alemán en 1966; y en mi texto *Hombre y Filosofía*, publicado en 1970. Como reconocimiento a Adalberto Botero Escobar mencionemos su trabajo *Tres momentos de la fenomenología* publicado en 1948 y que constituyó la primera presentación amplia que se hizo del pensamiento husserliano, aunque el autor la escribió utilizando fundamentalmente fuentes secundarias, más concretamente, a Teodoro Celms[1].

La dificultad de leer, al menos lo ya publicado en alemán, explica, igualmente, el reducido número de temas fenomenológicos que se han manejado. Gracias a la lectura de *Investigaciones lógicas*, cuya traducción española fue utilizada ya en la década de los cuarenta, se han tratado temas relativos a la lógica, al carácter intencional de la conciencia, a la teoría husserliana de la ciencia y a la concepción de la fenomenología como ciencia eidética. A partir de *Ideas I* y de *Meditaciones cartesianas* se han trabajado, en forma muy limitada, la subjetividad trascendental y el llamado idealismo husserliano.

Llama la atención la poca utilización que se ha hecho de la *Lógica formal y trascendental*, a pesar de su gran importancia. Sobre todo, llama la atención el desconocimiento de que allí Husserl, frente a la visión tradicional de la lógica como lógica de la validez, presenta una visión según la cual dicha lógica presupone una lógica de la verdad.

Sólo Guillermo Hoyos y Daniel Herrera, cada uno con una veintena de trabajos, y, en parte, Danilo Cruz Vélez, han manejado la mayoría de los textos husserlianos publicados y no pocos inéditos aún desconocidos. Esta amplia utilización de textos, les ha

1 Cfr. su obra *El idealismo de Husserl*.

permitido enfrentar, además de los temas ya mencionados, otros como: la evolución del pensamiento husserliano, los diversos caminos fenomenológicos, las diversas clases de reducción, Husserl y el proceso histórico de la filosofía, la verdad como ser y como razón, la teleología de la conciencia y de la historia, la ampliación husserliana del concepto de razón, los presupuestos del filosofar de Husserl, el mundo de la vida, etc.

Dada la extensa bibliografía colombiana sobre Husserl, remitimos al texto *La filosofía en Colombia. Bibliografía del siglo XX*, publicado por la Universidad Santo Tomás en 1985.

1.2 El segundo factor que ha condicionado la recepción de Husserl, las diversas y sucesivas interpretaciones europeas sobre el pensamiento husserliano, nos permitirá detenernos en las interpretaciones de algunos colombianos que merecen ser llamados fenomenólogos aunque no husserlianos.

En una extensa reseña de la obr de Guillermo Hoyos *Intentionatitätals Veranwortung* que publicamos en *Ideas y valores*[2], llamamos la atención sobre las sucesivas interpretaciones a que dio lugar, en Europa, el pensamiento husserliano. Allí citamos los autores y las obras más representativas. Aquí nos referimos muy sintéticamente a dichas interpretaciones, para ver sus influencias en nuestro medio.

De acuerdo con el conocimiento que se tenía de Husserl a partir de las obras publicadas, y de acuerdo, igualmente, con la influencia de los discípulos del maestro que prolongaron su pensamiento, podríamos distinguir las siguientes etapas interpretativas:

1.2.1 En una primera etapa, que va de 1900 a 1933, la fenomenología fue interpretada como una ciencia eidética que permitía describir la esencia de las diferentes regiones materiales con base en la intuición, consideraba ésta como el acto fundamental de la conciencia. Se insistía entonces en la distinción entre las actividades intuitivas y las actividades discursivas de la conciencia y de sus objetos correlativos. Esta etapa interpretativa, a pesar de estar de por medio *Ideas I*, *Meditaciones cartesianas* y *Lógica formal y trascendental*, se circunscribía fundamentalmente al pensamiento husserliano de *Investigaciones lógicas*, en las cuales la fenomenología aparece más como propedéutica que como filosofía en sentido pleno.

Es esta interpretación de la fenomenología, como ciencia eidética, la que se hace presente en Colombia, con diez años de retraso, en la década de los cuarenta.

Nos detenemos en dos nombres: Luis Eduardo Nieto Arteta, quien desde el derecho se introdujo en el mundo de la filosofía; y el maestro Rafael Carrillo, quien desde el mundo de la filosofía inspeccionó el mundo del derecho.

Luis Eduardo Nieto Arteta no fue el prototipo del pensador que hace de su vida una vida filosófica. Prototipo del intelectual colombiano que con erudición se mueve por muy diferentes campos, desde el café hasta la filosofía, y limitado por la escasa bibliografía de que disponía en español, Nieto Arteta tuvo el mérito de ser el primer colombiano en llamar la atención sobre Husserl con la publicación de va-

---

2 [illegible] 51 y 52, 1978, pp. 123-128.

rios artículos[3]. A partir exclusivamente de *Investigaciones lógicas* y de los escritos de Gurvitch y Teodoro Celms[4], él vio en la fenomenología un punto de apoyo para sus reflexiones sobre la Teoría pura del derecho de Kelsen, para quien la filosofía no indica cómo es o cómo debe ser el derecho, sino qué es en términos positivos.

De acuerdo con la concepción de la fenomenología como ciencia eidética, defendió que "las estructuras formales apriόricas de la experiencia jurídica, son esencias formales que encierran determinadas esencias materiales y que la materia contingente y variable de dicha experiencia, es una esencia material que supone una cierta estructura formal"; para concluir que "la teoría fenomenológica de las formas categoriales también son una condición lógica para la superación del formalismo jurídico"[5].

Fue mérito de Nieto Arteta el haber asumido lo jurídico como una región eidética cuya ontología y lógica deberían ser investigadas fenomenológicamente. Sus investigaciones lo llevan a afirmar, con acentos del viejo Husserl: "Realidad y valor,, vida y espiritu, ser y deber ser, forma y materia, he ahí el contenido de la experiencia jurídica. Ni pura razón ni pura vida. Lo vital racionalizado y lo racional vitalizado"[6].

El maestro Rafael Carrillo, definiéndose ya en la década de los cuarenta como Bios Théoretikós, también se interesó por la región jurídica pero en términos estrictamente filosóficos, y esto desde el punto de vista de la fenomenología, la cual interpretaba como ciencia eidética. Expresamente la definió como "disciplina filosófica auxiliar"[7].

Carrillo estaba de acuerdo con Kelsen en la positividad esencial del derecho. Se mostraba, sin embargo, en desacuerdo con la posición negativa de Kelsen acerca de la posibilidad de una aproximación a la esencia del derecho. Para el filósofo colombiano era posible, gracias a la fenomenología, "enfocar el derecho como un objeto que, además, posee una significación"[8]. Mediante la aplicación de una reducción axiológica —única que garantizaría según él la trascendencia de los valores— mostró bajo la inspiración de Scheler, la esencial referencia del derecho a los valores. En un segundo momento, aceptando con Schreier[9] la posibilidad de la constitución del objeto jurídico a partir de una analítica de la conciencia, se decidió por la vía fenomenológica de la analítica existencial de Heidegger para explicitar la esencial referencia de los valores a la

---

3 El primer escrito colombiano sobre Husserl, que sepamos, fue "Edmundo Husserl: Filosofía fenomenológica", publicado por Marco Aurelio Arango en *Universidad de Antioquia*, 7, 1938, pp. 240-246.

4 GURVITCH, *Tendencias actuales de la filosofía alemana;* CELMS, *op. cit.* Las obras de estos dos autores constituyeron la fuentes secundarias principales que sirvieron de base para el conocimiento de Husserl en el período que estudiamos.

5 "Lógica, fenomenología y formalismo ju- [illegible] *riana*, 7, 1941, p. 458.

6 *Ibidem.*

7 Cfr. *Ambiente axiológico de la teoría pura del derecho*, Bogotá, 1979, p. 42.

8 "La filosofía del derecho como filosofía de la persona" en *La filosofía en Colombia*. Compilación de SIERRA M., Rubén, Procultura, Bogotá, p. 39.

9 Cfr. "El análisis fenomenológico" en *Con-* [illegible] *cho*, Losada, Bs. As.

persona, valor fundante de todo valor, ya que para él "la pregunta por el ser del derecho se resuelve mejor cuando a su base se coloca el interrogante por la existencia personal"[10].

Una primera conclusión de Carrillo en relación con el sentido esencial del derecho fue la de que éste "es algo que el hombre hace para hacerse a sí mismo, y el hacerse a sí mismo constituye la realización del valor supremo de una persona"[11].

Entre los méritos del maestro Carrillo, desde el punto de vista de la recepción de Husserl, quisiéramos citar sólo algunos, dada la brevedad del tiempo.

Carrillo es el primero en utilizar una reducción axiológica, aunque no estemos de acuerdo con la razón que dio para su utilización, a saber, la de que era la única manera de asegurar la trascendencia del valor. Es posible que esta afirmación haya sido la consecuencia de ciertas lecturas de fuentes secundarias, especialmente de Teodoro Celms, quien perteneció a la segunda tendencia europea interpretativa del pensamiento husserliano, la que nosotros veremos en seguida, tendencia interpretativa para la cual la reducción eidética implica la pérdida de la trascendencia. Para nosotros las diversas reducciones, comenzando por la eidética no implican esta pérdida. Al contrario, gracias a ellas el sujeto no sólo toma conciencia de la existencia de la trascendencia sino también de la significación de ésta.

Es mérito de Carrillo, igualmente, el haberse anticipado en ciertos puntos a intérpretes europeos al confrontar el pensamiento de Husserl con el de Heidegger.

Finalmente, consideramos valiosa la posición de Carrillo al afirmar, en forma clara, la positividad del derecho, pero, al mismo tiempo al rechazar, fenomenológicamente, la actitud y mentalidad positivista de quienes pretenden definir la racionalidad por la legalidad sistemática del "así es" e inferir de allí el "así debe ser". Leyendo páginas del maestro Carrillo recordábamos páginas de Husserl, que él no podía conocer por no estar publicadas, como ésta: "La ciencia objetivista, toma lo que ella denomina mundo objetivo por el universo de todo lo existente, sin considerar que la subjetividad creadora de la ciencia no puede hallar cabida en ninguna ciencia. . . El investigador. . . no se da cuenta que el fundamento permanente de su trabajo mental es el mundo circundante vital que constantemente está presupuesto como fondo, como el terreno de la actividad, sobre el cual sólo tiene sentido sus preguntas y sus métodos de pensamiento"[12].

1.2.2 Veamos, ahora, la segunda etapa interpretativa europea y su incidencia en nuestro medio.

En 1933 Eugenio Fink, asistente de Husserl, publicó un extenso estudio con una pequeña presentación aprobatoria de puño y letra del mismo Husserl[13]. Fink indicaba allí como problema central de la fenomenología el ori-

10 "La filosofía del derecho como filosofía de la persona", *op. cit.*, p. 40.

11 *Ibidem*, p. 49.

12 *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendental Phänomenologie*, Den Haag, 1959, pp. 342-343.

13 "Die phänomenologische Philosophie E. Husserl in gegenwärtigen Kritik", en [illegible] pp. 383.

gen del mundo, entendiendo por mundo el conjunto de significaciones presentes a la conciencia intencional. El objetivo de la fenomenología, según Fink, era la explicitación de este mundo mediante el descubrimiento de su génesis intencional en la actividad constituyente de la conciencia, cuyo principio activo era el *ego* trascendental, al cual se llegaba por medio de la reducción. La génesis podía ser puesta al descubierto con el análisis intencional, que permite descomponer las significaciones en sus elementos, seguir sus referencias hasta lo intencionalmente anterior y llegar, finalmente, a la fuente de la significación.

Con esta interpretación, la fenomenología dejaba de ser una ciencia eidética para convertirse en una analítica de la conciencia y de la subjetividad, dando motivos suficientes para que se considerara a Husserl como idealista en el sentido pleno de la palabra.

La interpretación de Fink influyó en todas las que se hicieron hasta 1949 en Europa y las que se hicieron en Colombia entre 1950 y 1965.

En relación con los autores colombianos que escribieron en el período citado, bajo la visión de un Husserl idealista, quisiéramos decir algunas palabras. Sin duda que la primacía que Husserl concede a la conciencia y el poder constituyente que le reconoce, dan margen para pensar en un idealismo. Sin embargo, éste no tiene sentido cuando analizamos la totalidad del pensamiento husserliano.

Constituir no es sinónimo de crear ni supone una espontaneidad omnipotente. Constituir es poner al descubierto los diversos modos de la conciencia que prescriben *a priori* los di- [illegible] de hacer presente la realidad, y, por lo mismo, los diversos modos de adquirir ésta un sentido, sentido que es vivido directamente en la vida cotidiana sin que se tenga conciencia no sólo de cómo es vivido sino otorgándole a la realidad una autonomía e independencia absoluta. El descubrimiento de la verdad de la realidad y la historia de nuestra experiencia no son separables y analizables independientemente la una de la otra. Y no lo son, porque el conocimiento no es la contemplación de esencias inmutables y eternas, sino un movimiento de promoción en el cual la realidad aporta su facticidad al espíritu y el espíritu confiere a la realidad su sentido de verdad. Para el fenomenólogo la idea de "dato", tan importante para el realista, implica la idea de don, la idea de don implica la idea de encuentro, y la idea de encuentro presupone la idea de promoción. Esta promoción implica que el mundo de la vida está "ya dado" antes que la conciencia. Sólo que lo que nos interesa no es el mundo por lo que es, sino por el significado que puede tener y por el significado que de hecho tiene a partir de los intereses, proyectos e intencionalidades del hombre como sujeto.

1.2.3 En 1949 se inició una nueva etapa interpretativa del pensamiento husserliano gracias a la fundación de los Archivos de Husserl en Lovaina que permitieron el conocimiento de los inéditos del filósofo.

Los inéditos y la prolongación del pensamiento fenomenológico, especialmente por parte de Heidegger y de Merleau Ponty, crearon una ruptura con los esquemas de la fenomenología como ciencia eidética o saber trascendental. La clave para la nueva interpretación es, en un primer momento, la intencionalidad. Las confrontaciones entre Husserl y Heidegger o entre Hus-

serl y Merleau Ponty, se hicieron cada vez más frecuentes. Es a partir de 1954 con la publicación de *Krisis* y de *Erste Philosophie* que temas como el mundo de la vida, la teleología de la conciencia, la teleología de la historia y los caminos fenomenológicos no cartesianos, permiten toda una nueva sistematización del pensamiento fenomenológico y un acercamiento, especialmente en Alemania, entre fenomenología, filosofía analítica y marxismo.

Por el interés que tiene para nosotros, mencionamos la relación entre fenomenología y hermenéutica, entendida ésta no como simple teoría de la interpretación sino en cuanto la interpretación es la base de toda experiencia humana y en cuanto comprender algo es comprenderlo en una totalidad que se constituye en la comunidad y en la comunicación.

Citemos, igualmente, la relación entre fenomenología y marxismo, especialmente el de la Escuela de Franckfort. Aunque este marxismo cuestiona el trascendentalismo de Husserl y pretende determinar por sí mismo el sentido social de la experiencia histórica, encuentra válida la reflexión fenomenológica que establece una relación esencial entre pensamiento positivo y formal con el mundo de la vida, para combatir desde allí la pretensión de validez absoluta y autónoma de dicho pensamiento.

La etapa interpretativa iniciada en 1954 en Europa es la que más se ha dejado sentir en Colombia a partir de 1970, exceptuando los casos de Guillermo Hoyos, Daniel Herrera y, en parte, de Danilo Cruz Vélez, quienes desde mucho antes ya habían sufrido sus influencias.

Nos detendremos en los nombres de Danilo y de Guillermo, en cuanto sus escritos en relación con la fenomenología no han sido ocasionales y coyunturales, como lo han sido los de otros colegas y porque, a través de ellos, han entrado en verdadero diálogo y discusión con sus mentores espirituales, entre otros con Husserl, Scheler, Heidegger, Landgrebe y Fink.

Inicié mi exposición con citas de Danilo. Lo hice por dos razones. En primer lugar, al reunirnos para hacer un balance de lo que ha sido nuestra actividad filosófica en estos cincuenta años, deseo rendirle un tributo de gratitud y de admiración. Nunca tuve la oportunidad de sentarme en la academia como su discípulo. Sin embargo, en mi juventud, época en las cuales mis posibilidades de lectura eran casi nulas, tuve la fortuna de poder leer sus primeros escritos que, tanto por su forma como por su contenido, fueron suficientes para motivarme para la vida filosófica y para interesarme por todo lo que él escribiría con el correr de los años. Esto me autoriza para considerarme de alguna manera su discípulo y, por consiguiente, para considerarlo como uno de mis maestros.

He citado esas frases, en segundo lugar, para decirle, de antemano que, aunque haciendo uso de los "derechos" de un verdadero discípulo, discrepo en más de un punto de sus apreciaciones sobre Husserl, son muchos más los puntos en que comulgamos intelectualmente, puntos que se podrían sintetizar en esas dos frases de inspiración fenomenológica.

Danilo, como él mismo lo ha confesado, se interesó por Husserl en los inicios de la década de los cincuenta cuando viajó a Alemania para seguir atentamente a Heidegger, quien desde

1927 polemizaba, explícita o implícitamente, con su maestro Husserl. En esos momentos, cuando se desconocían los inéditos, era *vox populi* que Heidegger había comenzado donde Husserl había terminado y que su pensamiento daba a la fenomenología las bases ontológicas de las cuales ella carecía.

Danilo, al presenciar la destrucción que su maestro Heidegger hacía de los supuestos de la subjetividad, no podía menos que analizar la destrucción husserliana de los supuestos del objetivismo, para interrogarse por la validez del proyecto de Husserl de una filosofía sin supuestos y por las razones por las cuales éste no pudo y no podía formularse la pregunta por los supuestos del subjetivismo. Fruto de sus análisis fueron una serie de estudios que dieron lugar a su obra *Filosofía sin supuestos*, publicada en 1970 y en cuyo prólogo nos advierte claramente:

> También nos interesaba ponernos en claro sobre nuestra propia labor filosófica. En el camino histórico que hemos recorrido pudimos librarnos de muchos ídolos y ver con claridad, desde el centro que ofrecía nuestro tema de fondo, las líneas maestras de la filosofía occidental. Y sobre todo, logramos adquirir clara conciencia de la situación de dicha filosofía en la actualidad, que es, queramos o no, nuestra propia situación filosófica[14].

Para Danilo, el supuesto fundamental de Husserl fue haber identificado el yo como sujeto puro, que liberado de toda trascendencia, podía ser pensado como pura actividad, por fuera de las determinaciones ontológicas de la filosofía tradicional. Otro supuesto fue el haber elegido la reflexión como la vía de acceso a este sujeto, elección que se le imponía en forma tan evidente que excluía toda pregunta sobre su justificación.

Ahora bien, esta elección tuvo que conducir a Husserl a una situación contradictoria, pues la reflexión implica, simultáneamente, una escisión y una identificación. Escisión, ya que la autopercepción del yo significa distinguir entre un yo objetivante y un yo objetivado. Identificación, pues en el movimiento iterativo que objetiva al yo objetivante, se descubre que se trata del mismo yo. De esta manera, Husserl se encuentra en una situación en la cual afirma la pureza del yo, pero al mismo tiempo lo determina como un yo real y, por consiguiente, como un yo impuro.

Esta situación pone de presente, según Danilo, el fracaso del proyecto de toda metafísica de la subjetividad que busca la "mismidad" del ser del hombre y termina identificándolo con un ser semejante al ser de las cosas. En este sentido, Husserl se le revela a Danilo como "la plenitud y el fin" de dicha metafísica.

Para responder a la pregunta por el ser del hombre, superando todo supuesto, se impone la vía fenomenológica de Heidegger en la cual el yo se identifica como *Dasein*, cuando tenemos en cuenta la doble relación del hombre con el ser y del ser con el hombre; como *existencia*, cuando queremos designar el ser estático del hombre dentro de esta relación; como *trascendencia*, cuando tenemos en cuenta el movimiento del hombre desde los entes hacia el ser; como *ser-en el mundo*, cuando se piensa en el término de la trascendencia y la dimensión concreta en que está el hombre en su relación con el ser; y, finalmente, como

14 *Filosofía sin supuestos*, Suramericana, Bs. As., 1970, p. 9.

libertad, cuando pensamos en el fundamento de los momentos nombrados, es decir, cuando pensamos en la posibilidad del hombre de liberarse de los entes para trascenderse en dirección del ser.

¿Qué podríamos decir de la interpretación de Danilo? Ante todo tenemos que reconocer que sus estudios son de los más serios, claros y precisos que se han escrito en español sobre Husserl. Digamos, también, que son lo suficiente fieles a los textos analizados, hasta el punto que no tendríamos mayores escrúpulos para afirmar que estamos de acuerdo con él.

Sin embargo, nuestro desacuerdo se impone a causa de los textos analizados. Danilo solo toma en cuenta textos anteriores a 1924. Excepcionalmente cita a *Krisis*. Ahora bien, Husserl murió en 1938. Entre esas dos fechas la evolución de Husserl fue notable. Yo me atrevería a situar la posición de Danilo dentro del ámbito de la segunda etapa interpretativa que hemos caracterizado, anteriormente, como la visión de la fenomenología como analítica de la conciencia y de los fenómenos subjetivos.

Lo curioso es que Danilo al analizar el segundo volumen de *Erste Philosophie*, que es de 1924, se muestra de acuerdo con que allí Husserl abandona el camino cartesiano y que lo abandona, entre otras cosas, porque conducía a un yo vacío de todo contenido. Igualmente, Danilo sabe que allí aparece un sujeto totalmente diferente, el cual, cito textualmente,

> es muy dudoso que. . . pueda seguir llamándose propiamente yo, *ego cogito*, conciencia en general, sujeto trascendental o yo puro. Husserl lleva la metafísica de la subjetividad moviéndose todavía en su seno, hasta la línea en que el pensar se despide de ella. Su nueva imagen del yo ya no pertenece al proceso acumulativo de esta metafísica, en el cual, a partir de Descartes, se va enriqueciendo, en cada grado, con un nuevo contenido. Con dicha imagen se produce más bien lo que Hegel llama un "salto cualitativo", pues ella produce una ruptura de la gradualidad del proceso acumulativo y hace surgir, de golpe, algo completamente nuevo: la "nueva figura" del pensar[15].

Totalmente de acuerdo. Es de lamentar, sin embargo, que Danilo no se hubiese detenido a analizar esta "nueva figura", este nuevo yo, para lo cual le hubiese ayudado mucho el análisis del camino de la *Lebenswelt*, camino que, curiosamente, ni lo menciona al exponer el camino cartesiano, el de la psicología de la experiencia interna y el de la historia. ¡Qué interesante hubiese sido para nosotros si Danilo, con su maestría, hubiese establecido una relación entre este nuevo yo husserliano y la analítica existencial de Heidegger! No dudo de que las sorpresas hubiesen sido muchas.

El texto que hemos citado nos libera de entrar a discutir los detalles de la interpretación de Danilo. Consideramos conveniente, sin embargo, expresar nuestra posición acerca de un punto.

Piensa Danilo que tanto en Husserl como en Heidegger el problema planteado "es el de la mismidad del hombre, su ser propio, lo que lo distingue de lo real"[16].

Sabemos que en el caso de Heidegger la respuesta a este problema era presupuesto para abocar el problema fundamental del ser.

---

15 *Ibidem*, pp. 186-187.

16 *Ibidem*, p. 174.

En el caso de Husserl, debemos aclararlo, el problema que se encuentra en su punto de partida no es ni el hombre ni el ser. Su problema inicial fue el de la fundamentación lógica de las ciencias y, posteriormente, el de la fundamentación de la misma lógica. En la búsqueda de soluciones, una intuición se apodera de Husserl en 1890, a saber, la correlación sujeto-objeto, según la cual, todo existente es índice para un sistema de vivencias en las que él "se da" según leyes aprióricas: "Todo el trabajo de mi vida, escribió Husserl al final de su vida, estuvo dominado por la tarea de elaborar sitemáticamente este *a priori* de la correlación"[17].

Sin duda que la elaboración de esta correlación le implicó entrar de lleno al mundo de la filosofía y plantearse, entre otros problemas, aquel del ser del hombre. Al final de sus días, por ejemplo, recordando a Fichte, desde su nuevo concepto del yo, nos insiste en que el yo trascendental de aquel no es otro que el mismo señor Fichte, de carne y hueso, sólo que en todos nosotros tenemos que distinguir entre el yo objeto en el mundo y ente entre los entes, y ese mismo yo en cuanto ejerce "funciones trascendentales". Cuando queremos hablar de los entes, sólo lo podemos hacer a partir de nuestra experiencia. Hacerlo es ejercer "funciones trascendentales". ¿Ambigüedad, paradoja? Claro que sí, y Husserl es consciente de ello hasta tal punto que titula el parágrafo 58 de *Krisis* de la siguiente manera: "Paradoja de la subjetividad humana que es sujeto del mundo y conjuntamente objeto en el mundo".

Es a través de nuestra experiencia que la realidad adquiere un sentido; es a través de ella que nosotros convertimos el mundo en un mundo de posibilidades. Por eso hemos dicho que el texto de Danilo, que citamos en el primer momento, tiene un sabor fenomenológico. Recordémoslo: "El filósofo crea un mundo. . . un sistema de posibilidades de la existencia humana que el hombre proyecta como horizonte de su ser y como ámbito en que todas las cosas se hacen presentes, es decir, son". Que los entes están allí, que ellos aparecen en nuestra experiencia como integrados a un medio que se impone, sin más, a nosotros y que, por consiguiente, anterior a toda experiencia se anuncia un mundo sobre el cual descansa nuestra creencia universal y pasiva en el ser (*Ein Boden universalen passiven Seinsglauben*), todo esto es innegable. Pero se trata de una certeza que no se deja explicitar y tematizar en un saber racional. Husserl hablará de la conciencia del mundo como "una conciencia al modo de la certeza como creencia". Yo no sé lo que es el mundo y lo que son las cosas para Dios, pero sí sé que son para mí, porque, como dice Danilo, es el hombre el que hace que las cosas sean.

En estos momentos quisiéramos citar otro de los textos magistrales de Danilo; aquel en el cual comentó la opinión de Nietzsche de que el trabajo de los grandes pensadores ha sido el de "ser legisladores sobre la medida, el valor y el peso de las cosas". Nuestro filósofo escribió:

> El filósofo auténtico no es, pues, un científico que investiga una región de objetos dados previamente; su actitud no es una actitud teórica, atenta a inventariar lo que se ofrece a su mirada. Tampoco es un sabio que conoce todas las doctrinas, escarba en los archivos y bibliotecas, y encasilla en sus ficheros los pensamientos que otros han pensado. Tampoco es el profesor de filoso-

---

17 *Krisis*, p. 169.

> fía que la universidad convierte en burócrata, y al que le paga para que trivialice, divulgue y vulgarice lo que se ha conquistado en la soledad y la lucha contra todo. No, nada de esto es el filósofo auténtico. El filósofo auténtico es un legislador.

Relacionemos a lo anterior la otra frase que habíamos citado: "La filosofía es la suprema expresión de la libertad del hombre". El hacer que las cosas sean, es sólo una cara de la moneda. Todos nosotros, con nuestros proyectos e intencionalidades, damos sentido a la facticidad, y al hacerlo, hacemos que las cosas sean; pero, en la vida cotidiana, nos perdemos entre ellas, nos olvidamos de ese poder legislador y les otorgamos una autonomía absoluta. Así surge la alienación. Fetichizamos y cosificamos no sólo los productos de nuestra subjetividad sino, inclusive, los otros sujetos. La reducción fenomenológica, en la medida en que realiza un regreso del objetivismo a la subjetividad y al cómo del sentido de la realidad, equivale a un proceso de liberación. Ello pone de presente que el ser del hombre es un *liberarse de*, *para trascenderse* hacia el *télos* de la humanidad.

Terminemos esta primera parte refiriéndonos a Guillermo Hoyos.

Son innumerables los escritos de Guillermo Hoyos que hacen relación con la fenomenología. En todos ellos se nos revela como el colombiano que tiene el conocimiento más amplio sobre Husserl, conocimiento, que le ha permitido ir mucho más allá de la simple interpretación filológica.

Su tesis de doctorado, *La intencionalidad como responsabilidad*, constituye, en sí, un aporte a las interpretaciones sobre Husserl. Su mérito radica

de las nuevas tendencias, establece una esencial unidad entre la teleología de la historia y la teleología de la conciencia. No se trata ya de considerar a la historia como uno de los caminos para llegar a la subjetividad. La historia es la *estructura interna* de la conciencia en su indefinido devenir. Hoyos considera que el modo de ser teleológico de la conciencia es lo específico y lo que le confiere unidad al análisis intencional. La reflexión sobre esta estructura teleológica permite aclarar, entre otras cosas, los actos idealizantes de la verdad científica a partir de las motivaciones originales que se dan en la *Lebenswelt*. Son estos actos y estas motivaciones los que le dan unidad a la historia. La tesis de Guillermo se orienta a esclarecer el pensamiento que está detrás de aquella frase de Husserl de que "ser hombre es serlo y tener que serlo en forma teleológica". La teleología no es una simple tarea o un principio subjetivo, sino la estructura misma del ser del hombre.

La brevedad del tiempo no nos permite extendernos sobre esta obra que apareció en alemán en la colección "Phänomenologica". Los que conocemos esta colección, dirigida por los Centres d' Archives-Husserl bajo el patrocinio de la Unesco, sabemos, de antemano, que un título que sea allí acogido, tiene la garantía de ser una obra seria, original y significativa dentro del movimiento fenomenológico. Esto no significa que estemos de acuerdo con todo lo expresado por Guillermo en su tesis doctoral. Creemos que a nuestro colega le faltó sentido crítico, entre otras cosas, en relación con las continuidades históricas establecidas por Husserl. Husserl, por ejemplo, establece en el parágrafo 13 de *Krisis*, una línea de continuidad entre Descartes y Kant pasando por Berkeley y

acomodaticia, ya que Berkeley y Hume defendieron su escepticismo a partir de un punto de vista exclusivamente empírico, sin tener en cuenta lo que Kant consideró válido en Descartes, a saber, la idea de la necesidad y objetividad del conocimiento racional. Hume desempeñó un papel frente a Kant en la medida en que le sirvió para mostrar que la ciencia newtoriana sólo podía justificarse si existía una subjetividad trascendental. Pero no fue el escepticismo empírico de Hume, sino la reflexión trascendental sobre Hume lo que le permitió a Kant construir su filosofía. El papel desempañado por Hume no creemos que sea suficiente para establecer una línea de continuidad.

Podríamos citar otros puntos dignos de crítica. Inicialmente, por ejemplo, se afirma que la teleología de la historia no tiene sentido metafísico. Ella expresa una tarea. Pero cuando se le actualiza en la fenomenología es identificada con la teleología de la conciencia que, en cuanto estructura del ser de la subjetividad, sí tiene carácter metafísico. ¿No significa esto que la historia tiene, finalmente, un *télos* de carácter metafísico?

Dejando de lado la tesis de doctorado de Guillermo, quisiéramos llamar la atención sobre sus publicaciones posteriores. En éstas encontramos, entre otros, los siguientes puntos que nos han llamado la atención.

Guillermo ha insistido en la lógica trascendental de Husserl, lógica no sólo de la validez sino de la verdad, para explicitar y comprometer al sujeto de la experiencia cotidiana. Sus análisis sobre esta lógica trascendental, le han servido para combatir la mentalidad positivista y para hacer una lectura fenomenológica de textos marxistas y una lectura marxista de textos fenomenológicos.

La teleología, la cotidianidad, la corporeidad, la intersubjetividad, la temporalidad, todas ellas estructuras fundamentales de la conciencia intencional han sido analizadas por Guillermo en función de una crítica al positivismo. Esto no lo ha hecho en el aire sino pensando en problemas concretos del país, como son los implicados en la mentalidad positivista que se puede encontrar, por ejemplo, en la recepción de la tecnología educativa; en el método de la educación personalizada, en la medida en que ésta implica una positivización de los valores; en la concepción, implícita o explícita, de la política como ingeniería social llamada a organizar y controlar la sociedad para una mejor racionalización de la productividad y de la eficiencia; o, finalmente, en la crítica a la actitud de nuestro proletariado que en lugar de cuestionar al sistema y romper con su lógica, a través de sus luchas, se entrega a reivindicaciones coyunturales, como son, por ejemplo, las reivindicaciones salariales o de la seguridad social.

En diversos trabajos hemos definido al filósofo como la conciencia crítica de la sociedad. Guillermo también se mueve dentro de esta dimensión. Sin embargo, consideramos que se ha dejado dominar por enfoques reduccionistas. Citemos sólo un texto: "La tarea del filósofo, como crítico de la sociedad, se ha de mantener en la triple dialéctica de la comunicación oprimida, el trabajo alienado y la interacción entre explotadores y explotados"[18].

El papel del filósofo, como crítico de la sociedad, no está en función ex-

18 "Crítica al positivismo desde la racionalidad dialéctica", en *Razón y Fábula*, No. 40, 1976, p. 75.

clusiva de determinados grupos, sino del hombre en cuanto hombre que, de una u otra manera, vive en situaciones de alienación. Su verdadero poder y y valor está en ser, como dice Husserl, "funcionario de la humanidad". No es fácil escapar al ambiente pragmático que nos rodea y Guillermo conoce el peligro que significa "confundir al filósofo con el activista o el funcionario del partido; se le exigen soluciones inmediatistas y si no las ofrece, se le relega al ostracismo condenándolo por idealista".

2. Significado de la fenomenología para nuestra reflexión filosófica

En esta segunda parte quisiéramos enunciar algunos principios fenomenológicos que pueden tener interés para todos nosotros, independientemente de nuestras posiciones filosóficas, en la medida en que queramos pensar en y sobre nuestra realidad colombiana.

2.1 Concepción fenomenológica de la filosofía

Para Husserl la filosofía es, simultáneamente, una idea, una actitud y una tarea.

Como *idea*, la filosofía, en el mundo occidental, representa el intento de mostración y realización del *télos* de nuestra existencia humana, para la cual "ser es ser para sí, es querer ser sí, es poder ser sí según su naturaleza y su manera propia; por consiguiente donde el ser reside en el esfuerzo infinito para realizar tal poder"[19]. El yo del último Husserl está determinado expresamente por la estructura de la temporalidad. Antes que *cogito*, él es un "yo puedo", un yo que desplazándose por el espacio móvil de los éxtasis temporales, puede contemplar su facticidad como lo que ha sido y lo que ha llegado a ser; que contempla esta facticidad como base para proyectarse hacia el horizonte de sus posibilidades. Este horizonte lo convierte en un "yo quiero" y en un "yo debo". Desde este punto de vista, Husserl contempló el yo de los griegos, fuente de la llamada cultura occidental. ¿En qué se convirtió el "yo puedo" de los griegos? En un "querer ser y deber ser en forma teleológica", en conferirle a la existencia el sentido de una existencia que evoluciona hacia formas ideales de vida y de ser. De esta manera para Husserl el *télos* espiritual de occidente, "en el cual está comprendido el *télos* particular de las naciones singulares y de los hombres individuales, se halla en lo infinito, en una idea infinita, a la que arcaicamente tiende, por así decirlo, el total devenir espiritual". Husserl añade, "tan pronto como se ha vuelto consciente como *télos* en su desarrollo, necesariamente se torna también práctico como fin de la voluntad"[20].

De acuerdo con lo anterior, "la filosofía en cada caso históricamente real es el intento, en mayor o menor medida logrado, de realizar la idea conductora de la infinitud"[21], gracias a la cual la historia es la "historia del dejar-de-ser de la humanidad finita para llegar-a-ser una humanidad de tareas infinitas"[22].

En cuanto *actitud*, la filosofía consiste para el fenomenólogo en negar la actitud ingenua, natural y objetivista

19 "La filosofía como autorreflexión de la humanidad", en *La filosofía como ciencia estricta*, Nova, Bs. As., 1969, p. 130.

20 *Krisis*, p. 320.

21 *Ibidem*, p. 338.

22 *Ibidem*, p. 325.

en la cual el mundo es visto como un mundo de cosas y la historia como una historia de hechos que se dan autónomamente. ¿Con qué fin? Para pasar a una actitud reflexiva, crítica, fundamentadora y responsable que nos permita ver cómo el ser del hombre en cuanto un "yo puedo" y un "nosotros podemos" es el "sujeto del mundo", y, cómo, ese mundo "jamás es dado al sujeto y a la comunidad de sujetos más que como un mundo que presenta para ellos validez relativa, subjetiva, en función de un contenido de experiencias variable cada vez, como un mundo que adopta en la subjetividad y a partir de ella transformaciones de sentido siempre nuevas"[23], de acuerdo con nuestro ser teleológico.

Como *tarea*, la filosofía está llamada a recuperar las diversas estructuras fundamentales y operantes de la existencia, humana en su vida cotidiana, gracias a las cuales creamos ciencia, técnica, política, relaciones sociales, instituciones, historia; en fin, cultura. Husserl personalmente dedicó su vida a describirnos, entre otras, las estructuras de la intencionalidad, de la temporalidad, de la intersubjetividad, de la corporeidad y de la cuotidianidad. Es tarea de la filosofía, igualmente, explicitar, en función de la dimensión de los fines y del ser teleológico del hombre, el sentido del quehacer humano, el sentido del mundo de la vida, el mundo como mundo de posibilidades. Finalmente, es tarea de la filosofía, explicitar la racionalidad presente en la experiencia concreta, en la cual, un yo encarnado, está ya presente como subjetividad anónima, pero operante, en su actividad múltiple.

Podríamos preguntarnos por el "para qué" de la filosofía, por su función. Husserl responderá: para "permitir a la humanidad desarrollarse hasta el plano de la autonomía personal, de la autonomía humana de irradiación universal"[24].

Si nuestra filosofía está en función del hombre y si la esencia del hombre es el "yo puedo", es decir, la libertad, la filosofía está en función de la emancipación humana.

Ella nos permite tomar conciencia de nuestra situación de enajenación, como también de las causas de esta enajenación, condiciones previas para todo obrar. Husserl en *Krisis* insiste en que la crítica filosófica es crítica para la decisión, para la praxis. De aquí que él, acusado de idealista, escribiera: "Yo, el presunto reaccionario, soy mucho más radical y mucho más revolucionario que los que actualmente se muestran tan radicales en sus palabras"[25]. ¿De qué se alimenta una revolución? ¡De ideas! ¿Por qué la "institución" antes de enfrentarse a la revolución, combate los espacios en los cuales se forjan las ideas? Oigamos a Husserl:

> ¿Qué ocurre si ese movimiento de educación cultural (de la filosofía) llega a extenderse a círculos más amplios del pueblo y, como es natural, a las capas superiores dirigentes, menos absorbidas por los quehaceres vitales? Es claro que no se produce simplemente una transformación homogénea de la vida en el marco del estado nacional; la vida no permanece normal, enteramente apacible, sino que surgen con toda verosimilitud, graves tensiones internas que llevan esta vida y el conjunto

23 "La filosofía como autorreflexión. . ." op. cit., p. 128.

24 *Ibidem*, p. 131.

25 *Krisis*, p. 228

> de la cultura de la nación a un estado de subversión. Los conservadores, satisfechos de la tradición, y el círculo de los filósofos van a combatirse mutuamente, y su combate va seguramente a repercutir en el plano del poder político. Desde el principio de la filosofía se comienza a perseguir a los filósofos. Y, sin embargo, las ideas son más fuertes que todos los poderes empíricos[26].

¿Comprendemos ahora por qué para Husserl el filósofo es un "funcionario de la humanidad? ¿Por qué es la conciencia crítica de la sociedad?

2.2 Vayamos a "las cosas mismas"

Otro principio fenomenológico que puede tener interés para nosotros es este lema programático de Husserl. ¡Tenemos que aprender "a ir a las cosas mismas"! Es la única manera de superar los enfoques reduccionistas, por lo mismo distorsionadores, con los cuales reflexionamos sobre nuestra realidad. Estos enfoques son múltiples. Tenemos, por ejemplo, los enfoques ideológicos que, *a priori*, consideran la visión del mundo de nuestro pueblo como la superestructura del oprimido que le impide su liberación; o, el enfoque proveniente de ciertas ciencias sociales, según las cuales nuestras motivaciones son expresión de etapas de subdesarrollo cultural que deben ser superadas; o, inclusive, enfoques de tipo religioso, según los cuales nuestra realidad debe ser definida a partir de una concepción cristiana de la existencia. Si queremos pensar nuestra propia realidad, vayamos a ella tal como ella se nos presenta. No dudamos del peso de los intereses cuando se trata de explicitar el sentido de la realidad. Sin embargo, un filósofo, en cuanto conciencia crítica de la sociedad, debe esforzarse en superarlos o, al menos, tener conciencia de ellos.

2.3 En búsqueda de nuestra esencia

Una de las reducciones más conocidas , practicada por los fenomenólogos, es la eidética. Aplicada a nuestra realidad, ella nos permitiría poner a descubierto la estructura típica o esencia específica que le corresponde cuando la tomamos como "una región material". A partir de esta estructura típica sería posible explicitar nuestros modos de presencia al mundo y del mundo a nosotros. Buscar las formas típicas significa buscar las formas invariables del variar de la vida misma. Estas formas expresan no sólo el modo de ser, sino también de operar, modos de ser y de operar que definen, finalmente, la experiencia concreta.

A cada región eidética corresponde una ontología y una lógica: ¿Cuáles son las nuestras?

En todas sus últimas obras Husserl ofrece elementos significativos para explicitar el *logos* de la experiencia concreta. Uno de sus méritos fue el haber adelantado una crítica de la experiencia en general. Tarea nuestra debe ser la elaboración de una crítica de nuestra experiencia latinoamericana, la explicitación de su lógica, y la determinación de las categorías que permitirán elevar, a nivel conceptual, nuestras vivencias específicas.

2.4 Humanidad universal, humanidad occidental y humanidad latinoamericana

Ciertos principios fenomenológicos pueden tener importancia para el aná-

26 *Ibidem*, pp. 334-335.

Franciscanum, Bogotá, 1968, 10 (29-30).

UNA FENOMENOLOGIA DE LA RELIGION

Daniel Herrera R.

El Fondo de Cultura Económica, que tantos servicios le ha prestado a nuestra cultura latinoamericana, nos ha obsequiado con la traducción de una gran obra: **Fenomenología de la Religión** de G. van der Leeuw (1). La edición original de esta obra apareció en 1933. Años más tarde, en 1948, fue publicada una edición francesa ampliamente reelaborada por el autor con la ayuda de Jacques Marty. Después de la muerte del autor, su hijo emprendió una nueva edición alemana (1956) que en lo fundamental corresponde a la edición francesa, pero de acuerdo con un esbozo preparado por el propio autor. Esta primera traducción española corresponde a la segunda edición alemana.

La aplicación del método fenomenológico a campos diferentes de la filosofía ha dado frutos magníficos. Prueba de ello es esta fenomenología de la religión.

La fenomenología va tras de aquello que se muestra y que se muestra a un sujeto. No es por consiguiente una metafísica que se interese directamente por el objeto que se oculta tras una manifestación. No es, tampoco, una sicología que se interesa en el análisis de las vivencias de un sujeto frente a un determinado fenómeno. Para la fenomenología, no se pueden separar noesis y noema, objeto y sujeto. Todo cambio en el sujeto implica un cambio en el objeto y lo inverso: todo cambio en el objeto implica un cambio en el sujeto: se trata, por consiguiente, de captar esta dialéctica que rige a una conciencia intencional. El fenomenólogo intenta hablar "científicamente", "comprendiendo" y "testimoniando" lo "vivido". Ahora bien, lo vivido para ser cmprendido debe ser "reconstruído" y esto como una totalidad, como una estructura significativamente compuesta y

---

(1) VAN DER LEEUW, GERARDUS: *Fenomenología de la Religión.* Tit. orig.: "Phäenomenologie der religión" (J. C. B. Mohr, Tubinga, 2ª ed.). Versión esp. de Ernesto de la Peña. Ed. Fondo de cultura económica, México, 1964, 21.5 x 14.5 cms., 688 págs.

que se encuentra en relación con otras totalidades. Para el autor esta reconstrucción implica diversos momentos: denominar lo que se hace visible, insertarlo en la propia vida para descifrar el carácter de signo que tiene para el sujeto, aclarar la conexión de lo contemplado en un todo inteligible de mayor extensión, hacer del fenómeno un "habla" viva, de lo yerto una expresión. Alcanzado esto, el fenomenólogo da testimonio de lo que se le muestra, porque "la fenomenología no es un método alambicado, sino la activación genuina de la vida humana, que consiste en no perderse ni en las cosas ni en el ego, sin ser como un dios que flota sobre las cosas, ni como un animal que pasa por debajo de ellas, sino que hace lo que no está dado hacer ni a dios ni al animal: ponerse a un lado, comprensivamente, y contemplar lo que se muestra" (P, 647), para dar testimonio de ello.

Y cómo aplicar esta fenomenología a la religión? Van der Leeuw opina, ante todo, que la religión bien puede considerarse a partir de nosotros mismos como una vivencia comprensible, o bien, desde Dios como una revelación comprensible. Y aunque la revelación no es un fenómeno, sí lo es la respuesta que el hombre da a esta revelación. Ya sea en uno u otro sentido, la religión se muestra como búsqueda de "poder": "el hombre busca en su vida y dentro de ella una superioridad ya sea para utilizarla, ya sea porque desea adorarla" (p. 650), pues sólo así logra encontrar un sentido último a la vida: "el sentido religioso de las cosas es aquel al que no puede seguir otro más amplio o más profundo. Es el sentido del todo", es el misterio que se revela siempre de nuevo, permaneciendo, sin embargo, siempre oculto, pues estamos ante lo "numinoso", lo "santo", lo "totalmente otro" que penetra en nuestra vida, que nos "atrapa" haciendo surgir en nosotros, no conceptos sino determinados comportamientos existenciales.

Precisamente porque la religión es un acontecimiento que implica una vivencia límite y por otra parte un "estar-atrapado", todo ello manifestándose en un comportamiento existencial rico en fenómenos, es posible una fenomenología de la religión. El fenomenólogo, siguiendo su método, impone nombres (sacrificios, oración, salvador, mito, etc.), vivencia dichos fenómenos para descubrir su carácter de signos, intenta ver lo que se muestra, aclara lo contemplado, comprende lo que se muestra y, finalmente, da testimonio de todo ello.

Es esta la fenomenología de la religión que intentó llevar a cabo Van der Leeuw. Su obra puede ser considerada como la obra de un pionero que, si bien puede ser enriquecida, marcó un exitoso comienzo. Demostrando una rica erudición histórica, etnográfica, lingüística, filosófica y teológica, Van der Leeuw estudia el fenómeno religioso en su objeto y en su sujeto, en sus influencias recíprocas, en la diversidad de religiones y de "fundadores", etc. No podemos menos de agradecer al Fondo de Cultura Económica por la valiosa traducción y por la belleza de presentación de la Fenomenología de la Religión.

lisis y comprensión de nuestra realidad. Citemos, entre otros, los siguientes: la ya mencionada concepción del yo como un "yo puedo", los horizontes de la intencionalidad, la relación reflexión-vida cotidiana, la dialéctica del todo y de la parte, el mundo como horizonte de posibilidades, la temporalidad como estructura esencial de nuestro ser. Utilicemos algunos de ellos para analizar dos situaciones, que nos parecen verdaderos obstáculos para una reflexión filosófica auténtica.

Pensamos en nuestra frecuente fetichización de la historia y del pensamiento europeo. Ingenuamente hemos convertido nuestra historia en un muro de lamentaciones. Le otorgamos una autonomía e independencia absolutas; ella es para nosotros una realidad oprimente que, prácticamente, nos anula como comunidad humana. Unida a esta fetichización, nos encontramos con la fetichización del pensamiento europeo. En nombre de un chauvinismo filosófico se nos pide tener un pensar propio y renunciar al pensar europeo. Vivimos este pensar como una realidad absoluta con un peso tan constriñente que anula nuestra posibilidad de pensar auténticamente.

Estas situaciones ponen de presente cuán lejos estamos de un verdadero filosofar. Ellas revelan que ni siquiera nos movemos en lo óntico en sentido estricto. ¿Y si no hemos llegado a lo óntico, cómo podemos pensar en un paso de lo óntico a lo ontológico, paso que define el filosofar mismo?

Para Husserl hacer historia es poder asumirla; y porque el pasado no determina el futuro, asumir la historia no es adaptarnos a lo que fue o es en forma [illegible] resignación. Asumir la historia de esta forma sería reafirmar la miseria del historicismo de la que nos habla Popper.

Leamos un texto de Husserl.

"El horizonte de la conciencia abarca con sus implicaciones intencionales lo determinado e indeterminado en ella, lo conocido y lo desconocido, lo cercano y lo lejano. No abarca, pues, sólo el mundo circundante actual, presente, que es ahora, sino también, como se ve en el recuerdo y la expectativa, lo infinito del pasado y del futuro. Al curso viviente de la actualidad pertenece siempre el dominio de un pasado inmediatamente consciente, consciente en la resonancia inmediata de la percepción anterior, y el dominio del futuro inmediato, consciente de lo que viene en seguida. Detrás de este pasado retencional inmediato, está además el pasado liquidado, que como horizonte abierto es consciente en cierto sentido y al cual se puede dirigir la mirada, es decir, un reino que se puede volver a despertar en el recuerdo. Por otro lado, tenemos un horizonte abierto del futuro lejano infinito, al cual se dirigen nuestros actos futuristas-sospechas, esperanzas, previsiones, resolución y fijación de metas"[27].

¿De qué nos habla Husserl? De la estructura de la temporalidad como estructura fundamental de la conciencia.

El yo está constituido por la unidad de su pasado, de su presente y de su futuro. No somos lo que somos, sino también lo que hemos sido y lo que seremos. El yo se define desde sus horizontes temporales. Somos la expresión

27 *Erste Philosophie*, II, Den Haag, 1959, p. 149.

dialéctica de las tensiones entre nuestro *antes* y nuestro *todavía no*, entre nuestras retenciones y nuestras protensiones. Si miramos a nuestro pasado, el interés debería recaer en los gérmenes de futuro, en lo que entonces eran protensiones y hoy son realidades, sedimentaciones, situaciones. Si miramos hacia nuestro futuro, hacia nuestras protensiones, hay que vivirlas como actuales, pues el horizonte del futuro no es solo algo que todavía no es pero que será, sino que es nuestro yo actual en la forma del *todavía no*, es decir, nuestro yo en la medida que se proyecta a partir de lo que ha sido y es.

Volvamos a Colombia o, si se quiere, a Latinoamérica, para rechazar la fetichización de nuestra historia y nuestra visión del pensamiento europeo.

Tenemos nuestro mundo circundante, no en el sentido zoológico de Uexküll, sino en el sentido de Danilo Cruz Vélez: el mundo histórico-cultural como morada del hombre. Cuando Husserl habla de este mundo, lo interpreta como "la unidad de un vivir, obrar, crear espirituales: con todos los fines, intereses, preocupaciones y esfuerzos; con los objetivos, las instituciones, las organizaciones"[28]. Asumir este mundo y su historia es poner de presente "la teleología inmanente a ella que se da a conocer desde el punto de vista de la humanidad universal".

¿Cómo vio Husserl su mundo circundante europeo? Lo vio primero desde la humanidad universal que abraza no solo lo europeo sino también a todos y cada uno de los pueblos. Una humanidad universal que se le hacía presente como

una vida única de individuos y de pueblos, unida por relaciones solamente espirituales (culturales), con una plétora de tipos humanos y culturales, pero que van confluyendo unos en otros. Es como un mar, en el cual los hombres y los pueblos son las olas que se configuran, se transforman y luego desaparecen fugazmente, las unas encrespándose más rica, más complicadamente, las otras de un modo más primitivo"[29].

Dentro de esta visión de la humanidad universal, Husserl vio cómo algo nuevo aparecía; una humanidad, la occidental, que "en adelante sólo quiere vivir y puede vivir en la libre formación de su existencia y de su vida histórica a partir de ideas de la razón, hacia tareas infinitas".

Centrando su atención sobre esta nueva humanidad, sobre esta nueva *universalidad concreta*, Husserl pudo distinguir una multiplicidad de pueblos en la unidad de una única teleología: "Nuevas, singulares uniones y diferencias con un peculiar parentesco interior en el espíritu que los penetra a todos, que trasciende las diferencias nacionales"; parentesco cultural que hace que todos los países europeos, a pesar de sus profundas diferencias, se reconozcan "procedentes de un hogar común", frente al cual los otros hogares, asiáticos, africanos o llámense como se llamen, aparecen como "hogares extraños". Para quienes conocen el alemán les es fácil comprender todo lo que podía significar para Husserl sentirse *zu Hause*.

Para afirmarse como alemán, él no tuvo necesidad de renunciar al ser europeo, ni para sentirse europeo renunciar a la "humanidad universal". Fue

28 *Krisis*, p. 319.

29 *Ibidem*.

consciente de que, como alemán, podía enriquecer a Europa; y de que, como europeo podía enriquecer a la humanidad universal.

Nosotros, como latinoamericanos, para hacer realidad, como diría Husserl, "nuestra voluntad inquebrantable de la autoconservación espiritual", es decir, cultural, no necesitamos renunciar a nuestra inserción en el mundo de la humanidad occidental y, a través de ella, de la humanidad universal. Antes que latinos somos occidentales y antes que occidentales somos hombres. Esto significa que para ser sujetos de una nueva historia, tenemos que asumir la historia que no sólo es nuestra historia inmediata, con sus retenciones y protensiones, sino la historia de la humanidad universal y de la humanidad occidental con sus *antes* y sus *todavía no*, con su pasado y con su futuro, con sus recuerdos y sus esperanzas, con sus facticidades y sus posibilidades.

Nuestra historia, en lugar de ser un muro de lamentaciones, debería ser la fuente de presentimientos, presentimientos que nos proporcionen la guía intencional para percibir en esa historia horizontes significativos de posibilidades en cuya persecución, como diría Husserl, lo presentido se convertirá en certeza comprobada, porque "el presentimiento es el conductor afectivo para todos los descubrimientos"[30].

Los descubrimientos que hagamos en nuestra historia, en lugar de hacernos extraños, enriquecerán el sentido de la humanidad universal. Nuestra desgracia no está en depender de otros, sino en que no aportemos nada para que otros tengan la vivencia de depender de nosotros, porque propio del hombre auténtico, es dar para hacerse digno del recibir. En este sentido citemos un texto de Husserl para concluir:

> Ahora ya no es una yuxtaposición de distinas naciones que solo influyen las unas sobre las otras por las luchas que suscitan el comercio y el poder, sino que un nuevo espíritu de libre crítica y de normas encauzadas hacia tareas infinitas, provenientes de la filosofía y sus ciencias especiales, gobierna la humanidad, creando ideales nuevos e infinitos. Los hay para los hombres individuales dentro de sus naciones, y también para las mismas naciones. Al fin existen también ideales infinitos para la síntesis cada vez más vasta de las naciones en que cada una de ellas, por tender precisamente en el espíritu de la infinitud a su propia tarea ideal, brinda lo mejor de sí a las naciones con ella unidas. En este dar y recibir se eleva la totalidad supranacional con toda su jerarquía de estructuras sociales, dominada por el espíritu de una tarea superabundante, articulada en infinidad múltiple, y permaneciendo, sin embargo, única. En esta sociedad total, dirigida por el ideal, la propia filosofía conserva su función conductora y su peculiar tarea infinita; la función de reflexión teórica libre y universal, que abarca también todos los ideales y el ideal total: por tanto, el sistema de todas las normas[31].

---

30 *Ibidem.*

31 *Ibídem*, p. 336.

Daniel Herrera Restrepo

1. Vida, obras, bibliografía

tre nació en Paris en 1905. Pertenece, por consiguiente, a la eración que vivió su infancia durante la primera guerra mun- l y que inició su actividad entre las dos conflagraciones. fano de padre desde los dos años, fue formado por sus abuelos a madre hasta 1916, cuando ésta contrae de nuevo matrimonio. su autobiografía _Las Palabras_, Sartre narra y analiza lo que o significó para él: su sentimiento de orfandad, el haberse tido un 'bastardo'; su desconocimiento del sentimiento de 'prop dad', su opción por el ateismo e, inclusive, su obseción por el a de 'la mala fe', tienen su raíz en este ambiente familiar donde reinaba la indifrencia religiosa, en donde el abuelo a padrasto 'actuaron' _como_ verdaderos padres y en donde el abu profesor y comediante le hizo 'jugar' determinados sentimient estudios secundarios los hizo en el Liceo de La Rochela. Pos- iormente ~~hizo sus estudios~~ ingresó en la Normal Superior. Después graduarse de agregado, enseñó filosofía en diversos Liceos ta 1944. Durante un año (1933-1934) estudió en Alemania ~~que le~~ ~~permitió~~ en donde conoció de cerca el pensamiento de Husserl y de Heidegger 946 fundó _Les Temps modernes_, medio publicitario que le permit nte a los acontecimientos del momento, asumir compro- os políticos cada día más definidos.

artre fue escritor de una fecundidad asombrosa. Entre sus ritos de carácter filosófico se deben destacar los siguientes:

ritor, filósofo: qué cuenta más para su comprensión, ¿ la grafía, la obra literaria, los escritos filosóficos ? Si acercamos al hombre, estaremos tentados a buscar un apo- en el psicoanálisis; si nos interesa el maestro de la pluma, aremos antojados a recurrir al estructuralismo; si, finalmente remos juzgar al filósofo, es posible que lleguemos a la con- sión de que no estamos ante un clásico del filosofar sino e un pensador, en el sentido más amplio del término. De he- , Sartre ha sido analizado desde estos tres puntos de vista, resultados, por cierto, bien diferentes.

or nuestra parte quisiéramos ver en Sartre antes que al fi- ofo al escritor, antes que al escritor al hombre para re- sar de este hombre al filósofo. Pensamos en una existencia ana concreta que vivió una determinada experiencia dentro una determinada situación. La existencia humana se determina por vida, en buena parte, en el período de la infancia. Así lo informan ciertas teorías que se consideran científicas. el caso de Sartre conocemos esta infancia a través de esa ecie de autopsicoanálisis de Las Palabras. Se nos narra allí historia de los primeros años de una existencia escrita en encia de su protagonista. Cuando el protagosnista intenta mir aquella existencia, toma conciencia de lo que significa nsformar en vocación y proyecto lo que en un principio sólo er tino.

lemento de la situación del niño Sartre fue el ambiente de lioteca que le rodeó. El pudo asumir esta situación situán- e en ella como escritor. El proyecto fundamental que se dió í misma aquella existencia situada fue, entonces, la de llegar er un maestro de la pluma, de una pluma entregada a describir peripecias de la existencia humana. Con el correr de los años seriedad trascendental que caracteriza a la edad juvenil, dujo a Sartre a formular un esquema categorial y metodoló-

e explicitación se confunden con la misma experiencia.

Ciertamente la experiencia personal de Sartre se revela como a de aquel que situado, lucha por situarse dentro de la situa- ión con el fin de superar a ésta. Dicha experiencia, sin embar- o, no es tan personal, tan ajena al común de los mortales. artre vivió en su experiencia la intersubjetividad y el pro- ecto fundamental que la define; autoafirmación frente al ser cabado, voluntad de llegar a ser; compromiso con las empresas oncretas en nombre de un absoluto, el absoluto del proyecto undamental de determinar la existencia a partir del futuro, en función de una común exigencia de sentido y de considerar l pasado sólo como el conjunto de condiciones sobre las cua- es debemos tomar apoyo para inventarnos a nosotros mismos".

En Sartre esta referencia al absoluto de nuestro proyecto undamental resuena como la 'apuesta' de Pascal: ¿existe o no xiste Dios ? Pascal apostó a su existencia, pues en caso de xistir lo ganaba todo y en caso de no existir nada perdía. artre,por su parte, apostó a favor de su absoluto, el absolu- o del hombre, a la posibilidad de la autodeterminación a par- ir del futuro: o la vida no es nada o lo es todo! La apuesta, egún él, consite concretamente en decidirnos a perder la vi- a antes que someterla al absurdo. Esta apuesta, sin embargo, olo puede justificarse mediante una referencia absoluta co- o punto de apoyo para darle sentido a cada una de las empre- as cotidianas. Lo incondicional de nuestras tomas de posición adica, según Sartre, en experimentarnos responsables de nues- ra superación en función de aquel futuro hombre que debemos nventar: "lo que importa es la liberación del hombre", y, a función de esta liberación, "siempre habrá algo que hacer".

El pensamiento sartriano pone en juego, de esta manera, una dialéctica ntre el optimismo de la libertad y el pesimismo de nuestra

o de nuestras vanas ilusiones y lo posible de nuestras peque
as empresas. De esta manera su pensamiento se revela como una
tica de la praxis histórica que en su dinanismo se orienta,
o a un inerte universal ya realizado, sino a la universaliz
ación del ser humano.

Esta ética, sin embargo, no es una ética que ofrezca nor-
as de comportamiento, sino orientaciones para explicitar la
situación' dentro de la cual el hombre, como libertad, debe
ctuar. De aquí que su contenido sea la misma praxis y ~~el sen-
ido y~~ el sentido que se le dé a ésta.

La intencionalidad ética de Sartre se comprueba ~~con~~ en el he-
ho de que la primera obra que él anunció inicialmente, pero
ue nunca publicó, fue un tratado de moral. Sólo en 1975 se
ieron a conocer algunos fragmentos de dicha obra. Es posible
ue su no publicación se debió a la necesidad que tenía Sartre
e esclarecer previamente la correlación 'libertad-situación'
mplicada en su visión del hombre. El problema de la praxis
ólo podía ser enfrentado después de dicho esclarecimiento.

<u>Libertad</u>, <u>situación</u> y <u>praxis</u> constituyen, de acuerdo con
o anterior, las categorías fundamentales que expresan el
roblema sartriano. Ellas estan presentes en todas sus obras,
unque no siempre con el mismo peso. En efecto, hasta <u>El Ser</u>
<u>la Nada</u> (1945) el interés de Sartre recae primordialmente
obre el tema del hombre como <u>libertad</u>. A partir de entonces
asta la <u>Crítica de la Razón Dialéctica</u> (1960), su interés
e orienta hacia el tema de la <u>situación</u>. En los últimos
ños, como síntesis de las etapas anteriores, el tema de la
<u>raxis</u> ocupa el primer lugar.

La reflexión sobre el hombre como libertad se desarrolla en
os momentos. El primero es de orden psicológico y estuvo
rientado a liberar al hombre de todo 'yo' y de toda subje-
vidad de caracter substancialista. El segundo momento es

ad en situación, son aspectos del ser del hombre que Satbre
o descuida. El tema central, sin embargo, es la libertad co-
o esencia del hombre.

La reflexión directa sobre la situación le permite a Sartre ealizar análisis concretos del hombre en cuanto comprometido entro de una detrminada situación. El mundo aparece como so-orte de la libertad, no el mundo como suma de cosas, sino el undo como suma de 'situaciones concretas', es decir,el mundo omo transformado históricamente. Sartre no se ocupa ni se reocupa por el 'por qué' de la existencia ni por la pregunta or el 'qué es el hombre'. La pregunta que podríamos identifi-ar a través de sus análisis se podría enunciar de la siguien-e forma: ¿ cuáles fueron las situaciones concretas que hicie-on que el hombre sea como de hecho es actualmente ?

Finalmente, la praxis es abordada desde una crítica de la azón dialéctica, crítica elaborada a partir de una determinada oncepción del marxismo que pretende recuperar la praxis in-ividual como el punto de partida real del pensamiento de Marx. n contra del 'marxismo dogmático', que "ha resorbido al hombre n la idea", Sartre piensa en un 'marxismo existencialista' ue busca al hombre "dondequiera que se encuentre, en su tra-ajo, en su casa, en la calle". Esto le permite entregarse a n análisis de las condiciones reales de toda empresa humana, n términos de una ética de la historia, para ofrecer al hombre oncreto, como agente de la historia, elementos para controlar a praxis en función de una superación efectiva de la contin-encia humana revelada en su ontología.

¿ Cómo abordar al hombre como libertad situada ? Sartre busca apoyo en Husserl y Heidegger.

En las páginas escritas con motivo de la muerte de Merleau-Ponty menciona Sartre las dos grandes 'revelaciones' que le insinuaron el camino apropiado para la explicitación del 'hombre en situación': la fenomenología de Husserl y la analítica existencial de Heidegger.

Raymond Aron fue quien le informó sobre la existencia en Alemania de filósofos que podían "pasar la noche describiendo fenomenológicamente la esencia de un farol...Tuve entonces, dice Sartre, la oscura remembranza de un pensamiento que quizá jamás había tenido: la verdad se arrastra por las calles, en las fábricas, y exceptuando a los de la Grecia antigua, los filósofos son unos eunucos que nunca le abren la puerta. Un año más tarde, leía a Husserl en Berlín: todo había cambiado para siempre".

¿Qué le ofreció la fenomenología a Sartre ? "Esta disciplina nos lo dió todo", escribe ~~Sartre~~ sin salvedades. ¿Todo? Sartre se refiere expresamente a dos contribuciones que dicen relación directa con el sentido último de su pensamiento. Por una parte la intencionalidad, gracias a la cual le fue dado vaciar "la conciencia de sus escorias, de sus estados... de describir la nada (la conciencia) acosada indesantemente por el ser, escapando siempre...". Por otra, "la herramienta indispensable: descubrimos que nos encontrábamos situados".

La lectura de Ser y Tempo constituyó "mi segunda revelación ella lo condujo a la"comprensión de la existencia".

Sartre reconoce su deuda frente al Husserl de las Ideas con su ontología de la conciencia pura y al Heidegger de Ser y Tempo con su anlítica existencial de la realidad humana. En Bosquejo de una teoría delas emociones nuestro filósofo ya había escrito: " existir para la

unto de vista, en cada actitud humana -por ejemplo, en la e-
oción, ya que es nuestro tema, Heidegger piensa que encontra-
os el todo de la realidad humana, puesto que la emoción es la
ealidad humana que elige y se 'dirige emocionada' hacia el mun
o. Husserl, por su lado, piensa que una descripción fenomeno-
ógica de la emoción pondrá a luz las estrcuturas esenciales
e la conciencia, puesto que una emoción es una conciencia. Y;

ecíprocamente, un problema se plantea, problema que el psicó-
ogo no puede sospechar: ¿cabe concebirse una conciencia que no
onlleve la emoción entre sus posibilidades, o bien, puede en
lla verse una estructura indispensable de la conciencia ? Así
 fenomenólogo interrogará sobre la conciencia o sobre el
ombre, y preguntará no sólo lo que éste sea sino si puede a-
rehender un ser entre cuyos caracteres haya uno que sea preci-
amente la capacidad de emocionarse. E, inversamente, interro-
ará la conciencia, la realidad humana, respecto a la emoción:
¿cómo debe ser la conciencia para que la emoción sea posible
 incluso, para que sea necesaria?" (pp. 77-78).

El texto citado sintetiza lo que Sartre consideró de esencia
 uno y otro filósofo y la diferencia entre estos dos. Su pen
amiento ya se había enrutado definitivamente como para reci-
ir la influencia posterior del Husserl del mundo de la vida
Crisis) o del Heidegger de Holzwege.

Interesado en una ontología de la conciencia en situación,
rtre radicalizó las oposiciones entre Husserl y Heidegger con
 propósito de alcanzar una complementación en la oposición.
sde este punto de vista siguió un camino diferente al de Mer-
au-Ponty quien se interesó en armonizar a los dos filósofos
 pro de una síntesis. Se podría decir que Sartre toma de
sserl el método de investigación y de Heidegger la realidad
mana como objeto de esta investigación. Pero lo hace en forma

ialista de Descartes. Al no trascender la pura descripción e la apariencia en cuanto tal, quedó atrapado por el Cogito. e aquí que en Ideas sólo se pueda encontrar una ontología rtificial de la conciencia pura desligada del mundo, por onsiguiente de una ~~existencia~~ conciencia que no existe. Heidegger, or su parte, al querer evitar el fenomenismo de Husserl ealizó, en forma directa, el análisis de la existencia in pasar por el Cogito, privando así a la realidad humana e su dimensión de conciencia o concediéndole una simple comprensión'. Al hacerlo, Heidegger sólo logra formular na ontología naturalista de la existencia prereflexiva. e acuerdo con esta crítica, Sartre asume de Husserl el método para describir la realidad humana en cuanto conciencia, n cuanto centro de intenciones y poder de iniciativa, pero n la medida que lo es dentro de su misma situación, pues e lo contrario, se alcanzaría una conciencia que al aprehenderse a sí misma en oposición al mundo sería lo que no s(cosa), De Heidegger nuestro filósofo asume la visión de a realidad humana situada en el mundo, pero no como conciencia que se quiere aprehender en el mundo por fuera de toda eflexión, pues de lo contrario, a la conciencia sólo le sería dado descubrir la imposibilidad de ser lo que ella es conciencia).

De conformidad con lo anterior, Sartre se esforzó en realizar una complementación en la oposición entre Husserl y eidegger; una ontología que pensara la presencia de la conciencia a si misma como inseparable de una auténtica presencia el mundo; una ontología que respetara la correlación de la onciencia y de la existencia, de la intencionalidad y de us motivaciones, de la libertad que se afirma cuando la intencionalidad le confiere sentido a las motivaciones, pero que e niega cuando las motivaciones se convierten en simples causas de la intencionalidad.

deración de la *existencia* de las esencias y a la tendencia heideggeriana la consideración de la *esencia* de la existencia.

La aplicación de este método conducirá a Sartre a una anbigüa dualidad de esencias: el *ser para sí* de la conciencia y el *ser en sí* de las cosas, dualidad de términos que simultáneamente dejan al descubierto su insuficiencia: el 'ser en sí' en su contingencia se es suficiente a sí mismo, pero no puede justificar su *presencia*, su posibilidad de 'aparecer a' la conciencia; el 'ser para sí', a su vez, se es suficiente en cuanto conciencia para sí teórica, pero no puede justificar su propia *existencia*.

rtad se desarrolla en dos momentos: el primero, de carácter psicoló-
co, orientado a liberar al hombre de todo 'yo' y de toda subje-
vidad de carácter substancialista. El segundo, de carácter ontó-
gico, orientado a esclarecer el sentido del ser, tanto del ser
la conciencia como del ser del mundo y a esclarecer la rela-
ón entre uno y otro: "la primera empresa de una filosofía debe
r...expulsar a las cosas de la conciencia y restablecer la ver-
lera relación de ésta con el mundo, a saber, la de que la con-
encia es conciencia posicional del mundo" (EN,18). Veamos esto
momentos por separado.

Los datos de una psicología fenomenológica.

Los escritos sartrianos anteriores a El ser y la nada están
licados a la empresa de arrojar todos los objetos fuera de la
ciencia y afirmar la falta de una interioridad en el hombre:
habremos de descubrirnos en algún retiro, sino en el camino,
la ciudad, en medio de la multitud, entre las cosas, entre los
bres", como escribirá más tarde en Situations I (1947). De esta
as nos interesan las siguientes: La trascendencia del Ego (19
quejo de una teoría de las emociones (1939) y Lo imaginario
40).

Sartre parte de la idea husserliana de la intencionalidad:
conciencia es, siempre y sólo, conciencia de algo, es decir, ella
existe más que en el mundo, ella sólo es gracias al mundo. Si
o es así, es posible llegar a la esencia del hombre a partir
análisis fenomenológico de conciencias o conductas concretas.
a conducta humana es "conducta del hombre en el mundo". Por
siguiente, ella "puede entregarnos a la vez, al hombre, al mun
y a la relación que los une, a condición de que consideremos
stas conductas como realidades objetivamente aprehendibles y
como afecciones subjetivas que se descubrirían sólo ante la
ada de la reflexión". Sartre, como lo veremos, escoge inicial-

ficación y la individuación de la conciencia. Sartre, en La tra
cendencia del Ego, sostiene la inutilidad de este recurso, pues
para él, la unidad de la conciencia, mediante la cual se capta
objeto, puede ser explicada a partir de la misma intencionalid
"La conciencia, nos dice, es la que se unifica a sí misma, y c
cretamente por un juego de intencionalidades 'transversales' q
son retenciones concretas y reales de conciencias pasadas". En
otros términos, es la conciencia la que es principio de unidad
para sí, operándose esa unificación en el objetivo que la defi
ya sea que la intencionalidad se aplique a un objeto trascende
te o a una vivencia pasada que por naturaleza la conciencia ca
ta como propia.

En la conciencia no se encuentra, por consiguiente, ningún sujeto: ni el psicológico que, de acuerdo con la reducción, es un objeto trascendente para la conciencia; ni el trascendental, que sólo es una ficción operada a partir del sujeto psíquico. La conciencia se define a partir de sí misma y no a partir de una realidad o una substancia: ella es existencia pura; en sí mism no es nada. De aquí que ella no ofrezca un ámbito interior que pueda ser circunscrito mediante la inspección y que dé lugar a que se le defina como una realidad distinta del mundo. A causa de esto, el conocimiento no puede ser concebido como un proces de asimilación de la exterioridad por una interioridad: el mun no entra en la conciencia. Por el contrario, la conciencia se d fine por su presencia al mundo y por su huida de una falsa i terioridad consigo misma: "la conciencia no tiene un 'dentro'; no es sino el fuera de sí misma, y esa huida absoluta, esa negativa a ser substancia, es lo que la constituye como conciencia"

Pero, ¿acaso la conciencia de objeto, como lo atestigua la re flexión, no es también conciencia de sí ? Sartre responde de a

es al mismo tiempo conciencia no posicional de sí misma (Es
s necesario que yo sepa que cuento los cigarrillos de mi piti
a para tener conciencia de contar: la reflexión sobre el acto
ontar, nada me enseña sobre una nueva dimensión de la concien
sino que explicita lo que la conciencia era ya implícitament
l acto de contar, a saber, conciencia de contar: sólo en su a
en su objetivo, la conciencia es conciencia de sí misma.

Qué significa, entonces, existir para una conciencia que en s
a es nada ? 'Existir' para la conciencia no tiene el sentido
iente del término, a saber, el pertenecer al orden de la real
en oposición al orden de las posibilidades puras. La concie
no es una parte del mundo, sino intención hacia el mundo. El
stir' apunta aquí a la espontaneidad, a partir de la cual se
tituye el mundo como objeto de todas las intenciones y signi-
ciones.

n cuanto espontaneidad, la conciencia "se determina a la exis-
ia a cada instante, sin que pueda concebirse nada previamente
la. "Así cada instante de nuestra vida consciente nos revela
creación ex nihilo. No un ordenamiento nuevo, sino una existe
nueva"(TE, 74). Esta espontaneidad equivale a libertad pura,
r, poder de autodeterminación. La libertad, por consiguiente,
s una cualidad de la conciencia sino que es la existencia an-
or a toda determinación.

sta libertad, sin embargo, no se ejerce fuera del mundo, puesto
el mundo es aquello respecto a lo cual la conciencia es cread
él, no habría conciencia. La libertad es, por consiguiente, un
rtad esencialmente situada. Pero gracias a su libertad, la con
cia aporta al mundo posibilidades y sentidos que éste no po-
por sí mismo: la opción libre de la conciencia sobre sí misma
al mismo tiempo, una opción sobre el mundo: "lo posible, en
to, no puede venir al mundo sino por un ser que es su propia
bilidad" (EN, 144).

psíquicos, para que se manifiesten como dos maneras de existir, es decir, como dos posibilidades de elegirse y comprenderse la conciencia y, por lo tanto, como dos formas de elegir y compre-der el mundo.

La emoción, por ejemplo "no es un accidente, sino un modo de existencia de la conciencia, una de sus maneras de comprender su ser en el mundo". Sólo cuando se establezca esta significaci habrá lugar para los análisis empíricos del psicólogo. Mediant la emoción, la conciencia trasnforma irnflexiblemente un objet al no poderse adaptar a él: el mundo real es sustituido por un mundo ficticio, mágico, en el que desaparecen esas dificultades a la manera como el zorro de la fábula, para el que las uvas s vuelven demasiado verdes cuando comprendió que no podría alcan-zarlas. De esta manera la emoción es un juego, "pero un juego el que nosotros creemos". El desvanecimiento, por ejemplo, qu un hombre sufre ~~frente~~ ante una bestia feroz, es un 'refugio' una evasión ante una situación real, evasión que no consiste s plemente en un desorden fisiológico, sino en una coducta que t ne toda su significación en una intención 'negadora' de la con ciencia: "ante la imposibilidad de evitar el peligro por las v normales y los encadenamientos deterministas, he negado ese pe gro. He querido aniquilarlo. La urgencia del peligro ha servid de motivo para una intención aniquiladora determinante de una conducta mágica".

Dos son las conclusiones fundamentales a las cuales llega Sartre en su análisis de la emoci´on. En primer lugar, el mund real aunque posea una cosistencia, puede ser negado: la concie cia puede asumir frente a él una distancia que le permite vivi en un mundo elegido por ella misma; mundo ficticio, sin duda, ro que revela cómo la conciencia es poder de negación de la re En segundo lugar, las conductas de la conciencia son conscient aunque sean irreflexivas.

era en tanto ella realiza su libertad". Los objetos imaginados unca tienen la consistencia de los objetos reales. La concien ia de la silla en imagen, me enseña que la conciencia no es un nterioridad, donde se guarden como simulacros, las imágenes de as cosas. Ella es un modo de ver a la misma silla que se me a en la percepción. Si la conciencia es intencional, imaginar o es poseer en la conciencia unas imágenes, sino una manera de tisbar un objeto, a saber, bajo la modalidad de la ausencia, odo esencialmente diferente al de la percepción para el cual l objeto se da según la modalidad de la presencia. Imaginar Pedro en Londes, no es forjar una realidad fantástica que sus ituya la presencia de Pedro, sino tener conciencia de la ausen ia de Pedro: "en cuanto se me aperece en imagen este Pedro pre ente en Londres se me apqrece como ausente"

El acto deimaginar revela que la conciencia es al mismo tiemp oder negador del mundo y conciencia del mundo. Ella puede con- ebir otro mundo que es la negación del mundo real. Al hacerlo, one de manifiesto su caracter libre: "para que una conciencia ueda imaginar, es necesario que ella escape del mundo por u misma naturaleza, es necesario que ella pueda tomar una dis- ancia en relación con el mundo. En una palabra, es necesario ue ella sea libre". Pero nos encontramos ante una libertad si- uada: yo sólo puedo imaginar a partir de la "motivación concre a y precisa' de una situación que excluye el objeto mentado de odo lo que realmente me es accesible: porque Pedro no puede es ar actualmente presente, yo me lo puedo dar como ausente. "Una magen, dirá Sartre, no es el <u>mundo-negado</u>, pura y simplemente, el iempre es el mundo negado <u>desde un determinado punto de vista</u>"

Al término de los análisis de su psicología fenomenológica, artre cree haber expulsado de la conciencia todo yo, toda inte ioridad, todo objeto. La conciencia no es nada y como nada es ibertad. Desde un punto de vista negativo, el poder de la con-

para valorarla y darle un sentido. Todo lo anterior significa que ser libre y ser en situación son la misma cosa: "la situación de un ser, es su existencia superada y hecha significante por su libertad; correlativamente, la libertad de un ser no puede, por consiguiente, exxxxxx consistir en escapar a toda situación, sino en la superación de su existencia bruta hacia una situación".

3.2 De la psicología a la ontología.

El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica, sistematiza , enriquece y esclarece los datos y temas alcanzados a través de la psicología fenomenológica. La psicología de la tradición clásica quiso explicar la realidad humana como una "colección de datos" observables, como un conjunto de cualidades hereditarias o como una substancia sujeto de unos accidentes llamados hechos psíquicos. Sartre con su psicología fenomenológica buscó una comprensión eidética de la realidad humana, a partir del análisis de conductas xxixxi particulares en cuanto fenómenos significantes de la realidad humana en su totalidad.

El aporte fundamental de El ser y la nada fue poner de manifiesto, tras un análisis ontológico/ del ser de la conciencia, que a este ser le correponde un 'deber ser': a la conciencia como existencia libre le corresponde formularse un proyecto que le permite trascender lo real, sin 'anonadarlo', hacia un sentido y trascender el acto puro de negación, que la caracteriza, hacia el valor y la consistencia de este acto.

Toda conciencia es conciencia de algo: "esto significa que la trascendencia es estructura constitutiva de la conciencia"

e sólo es definible a partir de la conciencia. Ella será una o
logía de una conciencia que, al quererse aprehender como opues
al mundo, debe hacerse lo que ella no es y que, en la medida
e se aprehende sobre el mundo, más acá de toda reflexión, des-
bre la imposibilidad de ser lo que ella es.

La necesidad de esta ontología se impone, si tenemos en cuenta
e el mundo, como correlato de la conciencia, lo es en tal forma,
e la conciencia fácilmente se olvida de sí misma en beneficio
un mundo objetivado y convierte sus valorizaciones en simples
nstataciones y, su presencia, en un simple mirar los objetos com
terminados en sí mismos y poseedores por sí mismos de un sentido
e, en verdad, sólo le puede ser otorgado por la conciencia.

El ser en sí. La conciencia es conciencia de algo que le es
ascendente. Por consiguiente, no tiene sentido la pregunta so-
e cómo el ser del objeto se distingue del ser de la concien-
a: "ser conciencia de algo es estar ante una presencia concre-
y llena que no es la conciencia" (EN,27).

Sin embargo, el ser no se entrega enteramente en cada una de
s manifestaciones: él se anuncia en el fenómeno en forma trans
nomenal como un más allá del fenómeno. De aquí que todo fenó-
no, que por definición es un 'ser para la conciencia', sea al
smo tiempo un 'ser en sí'. El es para la conciencia sólo en
anto no es conciencia, en cuanto es aquello que la conciencia
es. Por consiguiente, cuando se habla del 'ser en sí',
quiere afirmar que el ser que se da a la conciencia como fenó
no, se da como poseyendo en sí mismo su sentido de ser y su
ndamento. ¿El ser se crea, entonces, a sí mismo? No lo podemos
cir, pues esto implicaría la utilización de categorías que sól
aplican al hombre, a saber, las categorías de 'actividad' y
sividad'. Del ser sólo se puede decir que 'es en sí', es decir,
e es idéntico a sí mismo y lleno de sí como el ser de Parméni-
s: él es simplemente, sin necesidad de ninguna otra razón:

una ley necesaria. Increado, sin razón de ser, sin relación a
na con otro ser, el 'en sí', está eternamente de más" (EN,34).

Para Sartre, la conciencia no puede explicar este ser 'en sí'
guiendo a Heidegger, considera que la conciencia comprende
forma inmediata su situación sin necsidad de una explicación:
l fenómeno de ser, como todo fenómeno primero, se le devela in-
diatamente a la conciencia" (EN,30) a través de medios "de acc
inmediato (como) el fastidio, la náusea, etc." (EN,14). Recor
mos a Roquetin en La Náusea cuando descubre el sentido concre
de la palabra'existencia': de un sólo golpe la existencia se
ce presente, no la existencia de un determinado objeto que yo
edo nombrar, utilizar o definir, sino la existencia de algo ab
to, la existencia del ser: "lo esencial es la contingencia...
istir es estar ahí simplmente; los existentes aparecen, se dejan
contrar, pero nunca es posible deducirlos...Todo lo que existe
ce sin razón, se prolonga por debilidad y muere por casualidad"

El ser para sí. El 'ser en sí', de acuerdo con lo anterior, no
margen a ninguna pregunta. Si alguna pregunta ha surgido, es
rque una alteridad, que es un ~~ser~~ no-ser, se ha introducido en el cora-
n del ser. Se trata de la conciencia. Si la conciencia es algo
stinto del objeto del que ella es conciencia, ella no es nada
s que conciencia de ese objeto, hasta el punto de que la no e-
stencia del objeto significaría la no existencia de la concien-
a. Algo más: si la conciencia es conciencia de algo, -de este
pel, por ejemplo, este algo es arrancado de la masa del ser
constituido como no siendo nada más que lo que es.

De lo anterior se sigue que ese algo es un no ser con respecto
mundo y el mundo un no ser con respecto a ese algo. De esta
nera la conciencia es triplemente fuente de no ser: con respec-
a sí misma, en cuanto ella no es nada del objeto y en cuanto
la no es nada sin el objeto; con respecto al objeto, en cuanto
causa de ella, éste no es nada más que lo que es, tal como lo

ada, tendremos que buscar una explicacióm por el lado de una d
ensión del ser que sea portadora de su propia negación, ya que
l'ser en sí' no da lugar a ninguna diferenciación al ~~por~~ ser idén
ico a sí mismo. Este ser, que sólo es gracias a 'ser lo que
o es', es la conciencia libre y espontánea. En cuanto tal,
artre la denomina 'el ser para sí'. Porque es libre y, por con
iguiente, porque propende'a ser', ella no sólo 'es lo que no
s' con respecto al 'ser en sí', sino también con respecto a sí
isma.

La unidad del en sí y del para sí. ¿Cómo podríamos pensar
nitariamente estas dos regiones del ser ?"Si el 'en sí' y el'pa
a sí' son dos modalidades del ser, ¿no habrá un hiato en el se
ismo de la idea del ser, y no estaría escindida su comprensión
n dos partes incomunicables ?" (EN,715). La posibilidad de un p
ar unitario sólo se puede dar desde un punto de vista del'para
í', puesto que, como ya lo hemos dicho, el 'en sí' no es sus-
eptible de ningún punto de vista. A la mirada del fenomenólogo
l 'en sí' y el 'para sí' aparecen, de hecho, como correlativos
o tenemos intuición de un 'para sí' separado y que por lo mism
ea una pura nada, ni de un'ser en sí' puro. Quien se exprese en
sos términos, se estará expresando en términos abstractos.

Cuando la conciencia establece 'el en sí', lo hace como ant
ior al 'para sí' y anterior a las preguntas que ella se pue
a plantear, preguntas que, por cierto, al no afectar al 'en s
o dan margen a la búsqueda de un origen del ser: "el ser es si
azón, sin causa, sin necesidad" y " todos los 'porqué'...son
osteriores al ser y lo suponen" (EN, 713).

La conciencia puede, sin embargo, interrogarse sobre el ori
en de su propio ser: "el ser por cuyo medio sobreviene el por
ué en el ser tiene derecho a plantear su propio por qué, pues-
o que él mismo es una pregunta, un por qué" (EN,714). Se debe

elecciones libres,conquista uha esencia, esencia que ~~xxxxx~~
s elecciones libres en cuanto rebasadas por la conciencia: la
ncia de la conciencia es su existencia petrificada. Se debe
tar, sin embargo, que la conciencia, al no obedecer a ningún
dicionamiento externo,ella puede rehacer continuamente su e-
eia. En este sentido, " la existencia (siempre) precede a la
ncia".

La conciencia,en cuanto pregunta, es llevada a inquietarse so-
bre la posibilidad de un'ser total', es decir, de una síntesis
taria del 'en sí' y del 'para sí'. ¿Es concebible esta síntesi
puesto que se trata de términos que se excluyen: el 'ser en s
puede convertirse en conciencia ni la conciencia en un 'ser en
, pues dejarían de ser lo que son. En la medida que el hombre
pte este proyecto imposible, él es "una pasión inútil", un es-
rzo fallido de antemano.

a libertad. "Qué debe ser el hombre en su ser para que, a tra-
de él, la nada llegue a ser?"(EN,60). El interrogante sobre
esencia del hombre parece contradecir la afirmación de que la
ciencia es sólo existencia. La contradicción es aparente si te
os en cuenta lo que se debe entender por esencia.

e debe tener en cuenta que la libertad no es una propiedad cua
era de mi ser: ella es "la textura de mi ser"(EN,514). "Lo que
amos libertad no ...distinguirse del ser de la 'realidad huma
hombre no es primero, para ser libre luego, sino que no existe
erencia entre el ser del hombre y su 'ser libre'"(EN, 61).

a libertad es el poder de la conciencia de negar el ser y de
arse a sí misma y, al hacerlo, de afirmarse a sí misma, de de-
inarse, de elegirse, de recrearse perpetuamente. Del hombre l
sólo puede captarse lo que ha sido, no lo que es y lo que ser
libertad es el ser humano que deja fuera de juego a su pasado
ecretar su propia nada"(EN,65). En este "poner fuera de juego

libertad: "la libertad humana precede a la esencia del hombre
.a hace posible; la esencia del ser humano se halla en suspenso
su libertad" (EN,61). De aquí precisamente la angustia, ese se
iento que acompaña al "hombre actuando sobre la situación", eli
ndose y eligiendo libremente su mundo, sin leyes ni criterios
olutos que puedan constreñirlo en un sentido o en otro y que,
otra parte, le ~~pueden~~ aseguran el éxito de su proyecto. La ú-
a ley que lo rige es su libertad: "estoy condenado a ser libre
o significa que no se pueden encontrar más límites para mi li-
tad que ésta misma, o, si se prefiere, que no estamos en liber
de dejar de ser libres" (EN,515).

La angustia se revela así, como la aprehensión del carácter ine
table de la libertad que debe decidir por sí sóla el deber se
hombre: "Emerjo solo y en la angustia frente al proyecto úni
y primero que constituye mi ser, todas las barreras, todos los
andales se vienen abajo, anonadados por la conciencia de mi li
tad: no tengo ni puedo tener recurso a ningún valor contra el
ho de que soy quien mantiene en su ser a los valores; nada pue
asegurarme frente a mí mismo, separado del mundo y de mi esen-
por esa nada que <u>soy</u>, tengo que realizar el sentido del mundo
e mi existencia; decido yo, solo, injustificable y sin excusa"
77).

uación' dentro de la cual el hombre como libertad debe inventa u propia esencia, su propio ser. El análisis es realizado en t inos abstractos, es decir, en cuanto estructura de todo hombre uanto hombre. El significado de esta estructura es tal, que Sa re no duda en afirmar que "mucho más de lo que parece 'hacerse l hombre parece 'estar hecho' por el clima y el suelo, la raza a clase, la lengua, la historia de la colectividad de la cual orma parte, la herencia, las circunstancias, los grandes y pe os acontecimientos de la vida" (EN, 561). Para Sartre, sin emb o, aunque todo lo aanterior signifique un límite a la libertad o se trata de límites absolutos, pues ellos sólo pueden ser ex entados como límites en la medida en que yo los retomo y les d n sentido a la luz de los fines que libremente eliga.

En efecto,'condenado a ser libre', necesariamente tengo que a uar. Pero "actuar es modificar la figura del mundo, es dispone os medios a un fin" (EN, 508), es decir, transformar la situac partir del proyecto de ser. Por consiguiente, "la acción es, rincipio intencional"; ella brota de una libertad que se enfre una situación objetiva dentro de la cual quiere situarse. Nun a situación será *causa* de mi acto. Ella tan sólo puede *motivar* l mismo tiempo que soy *movido* por el proyecto que me doy a mi o. De esta manera "el acto es la expresión de la libertad", per na libertad que sólo es libertad cuando se sabe *comprometida* na situación dentro de la cual debe actuar para hacerse reali

Sartre analiza los elementos de la 'situación' en la tercera arte de *El ser y la nada* . Entre ellos se deben destacar algun

En primer lugar la inserción, por el nacimiento, en un espac en un tiempo determinado: "nacer es, entre otras característi *omar su lugar* o mejor dicho...*recibirlo"* (EN,571); es descubrir n una situación física e histórica. Esta situación puede, sin argo, recibir un sentido, positivo o negativo, a partir del proy

ser todavía no existente que se quiere alcanzar" (EN,575).

l hombre tiene que contar, igualmente, con su pasado. El cons-
uye una característica fundamental de la facticidad humana: "bi
do no existir; pero si existo, no puedo carecer de un pasado"
,578), de un pasado convertido en un 'en-sí' cara al futuro.
i bien es cierto que él no puede determinar nuestras acciones,
r lo menos no podemos tomar decisión nueva sino a partir de
(EN,577).

demás de contar con su pasado, el hombre tiene que contar con
coexistencia, pues, en su experiencia, el hombre se descubre
tro de un mundo "que se le da como algo ya mirado, surcado,
lorado, labrado en todos los sentidos" (EN,603), un "mundo que
es significante y que me refleja significaciones que yo no he
sto" (EN,592). La libertad, por consiguiente, no se puede rea-
ar al margen de nuestro ser social: "el para-sí no podría ser
sona, es decir, elegir los fines que es, sin ser hombre, miem-
de una colectividad nacional, de una clase, de una familia,
." (EN,606), de una cultura, de una época. A pesar de esto,
hombre le es dado el poder rebasar esta situación. ¿Acaso no
hemos experimentado cuando hemos comprobado cómo se dan de
no elecciones diferentes en situaciones similares ? ¿Acaso
nos es lícito predecir la elección del día de mañana ?

El ser en el mundo con otros, lleva a Sartre a analizar el
guaje como un elemento más de la condición humana: "el lenguaje
es un fenómeno superpuesto al ser-para-otro: es originalmente
ser-para-otro, es decir, el hecho de que una subjetividad se
erimenta como objeto para otro" (EN,440). Lo que soy para el
, el otro lo expresa a través del lenguaje. Añádase a esto
el lenguaje, como fenómeno social, limita mi libertad: en su
endizaje se me impone, simultaneamente, una visión del univer-
él es un 'lente social' por medio del cual todas las creacio-

lidad del dialecto es el acto libre de designación por el cua
elijo libremente"(EN,598).

Mencionemos finalmente la muerte, como algo que le es dado al
bre y que , por consiguiente, le exige situarse frente a el
rte y nacimiento son la expresión de nuestra facticidad y del
ácter finito de todos nuestros proyectos. En cuanto dada, la
rte no hace parte de mis posibilidades: "no soy 'libre para
ir', pero sí soy un libre mortal" (EN, 632); "la muerte no es
posibilidad de no hacer presencia en el mundo, sino una anona-
ión perpetuamente posible de mis posibles, que está fuera de
posibilidades" (EN,621). De aquí que la vida no puede ser
espera de la muerte, sino "una espera de la realización de
stros fines...,espera de nosotros mismos, sobre todo"(EN,622).
anterior significa para Sartre que el hombre es un 'ser para
vida' y no un 'ser para la muerte' (Heidegger). La muerte, si-
ción límite para todo hombre, no existe mientras se vive. Aña-
os que para Sartre aunque la muerte convierta una vida en un
sí' para los que sobreviven, aún en este caso, se da una
ación entre la facticidad y la libertad. En efecto, mientras
stan conciencias, no es posible dar un sentido y un valor defi-
ivos a las acciones de un hombre muerto: a lo largo de la his-
ia, las acciones, por ejemplo, de un Sócrates, han sido juzgadas y lo
uiran siendo, en forma siempre diferente, de acuerdo con los
yectos de quienes han tenido que ver con él.

Los análisis abstractos sobre la 'libertad en situación' de El
y la nada se hacen concretos en la obra literaria posterior,
a que, en su conjunto, la denominó el mismo Sartre como "tea-
de situaciones" y cuya definición la dió él mismo en 1947:
cierto que el hombre es libre en una situación dada y que se
ge a sí mismo en y por esta situación; entonces, hay que mos-
r en el teatro situaciones sencillas y humanas, así como li-
tades que se eligen en dichas situaciones. El personaje viene

Se debe anotar que en este teatro de situación Sartre le
ncede progresivamente un papel mayor a la situación sobre la
bertad. Por otra parte, la libertad individual aparece exigien-
, cada vez más, la libertad de los 'otros'. En Las moscas,
ra teatral contemporánea de El ser y la nada, Sartre a través de sus
rsonajes ~~Sartre~~ sostiene que la situación no puede condicionar
ninguna manera las elecciones libres. Orestes es allí el sím-
lo de la gratuidad de la acción. En El diablo y Dios (1951),
ra contemporánea con el inició de la redacción de Crítica
la razón dialéctica, la posición de Sartre presenta un cam-
o fundamental. En efecto, si el
estes de Las moscas, después de responder a la violencia con
violencia, se marcha de su pueblo porque considera que él ha
alizado su liberación individual y porque opina que los ha-
tantes de Argos también son libres para elegir su propio des-
no, Goetz en El diablo y Dios, reconoce después de un proceso
mejante al de Orestes, que su libertad individual está liga-
a los fenómenos sociales que definen su situación y decide
mpartir la suerte de su gente luchando a su lado. Buscando
libertad de los otros, Goetz realiza su propia libertad.
praxis moral de Goetz se inscribe, de esta forma, en un con-
xto social, conservando su propia intencionalidad individual.
así como Sartre anuncia lo esencial de su última etapa: la
bertad como proyecto dentro de una situación dada, se inscribe
ntro de la red de manifestaciones sociales de esta situación
por consiguiente, implica la liberación de los otros.

Si la libertad como proyecto implica la liberación de los
ros y si esta liberación tiene que contar necesariamente con
contexto social que define la situación, xx ¿cómo abordar
análisis de este contexto ?

Este es el tema central de la reflexión de Sartre a partir
la Crítica de la razón dialéctica.

Definida la conciencia xxxxxlibertad como proyecto, la
bertad no puede ser considerada como un atributo que se le
conozca a la conciencia antes de toda acción, sino como
istente en y por la acción. La libertad sólo existe como li-
ración efectiva de los determinismos propios de la situación.
la sólo es posible , por otra parte, si el presente se hace
pender del futuro y no del pasado como lo pretende todo deter-
nismo.

Dado lo anterior, Sartre va insistir en el carácter práctico
la filosofía: "Toda filosofía es práctica, incluso aquella
e a primera vista parece ser lo más contemplativa"(CRD, 16).
reconocimiento de este carácter práctico de la filosofía
xxxaaproxima a Satre del pensamiento de Marx, rechazando de
te, sin embargo, todo índice de 'materialismo metafísico'.

Concebir la conciencia como un elemento de la naturaleza,
tomar al pié de la letra que "el ser determina a la conciencia
no sólo negar la libertad de la conciencia, sino también caer
el idealismo que se quiere rechazar, pues es asignarle a la
turaleza una teleología: "es cierto que el ser determina la
nciencia, pero si tenía, en cierta manera, 'el proyecto' de de
rminarla, entonces volveríasmos a la Idea hegeliana". Lo que
ce del pensamiento de Marx "la filosofía de nuestro tiempo",
es ese craso materialismo, sino el "ser el intento más radi-
de aclaración del proceso histórico en su totalidad" (CRD,29

Si esto es así, ¿qué le puede aportar el existencialismo al
rxismo? Para Sartre el marxismo se ha detenido al hacer de
s principios dogmas, convirtiéndose en un "idealismo vo-
ntarista" (CRD,28). El existencialismo puede aportarle al mar-
smo una xxxxx base para ponerlo de nuevo en marcha, a saber,
concepción de la praxis individual, ~~pues es~~ gracias ~~a esta~~ a
~~praxis que~~ la vida no es un fenómeno estático sino dinámico.

Para comprender al hombre nos tenemos que situar, ciertamente
el seno de la totalidad, pero también hay que ponerlo en
ación con el devenir concreto: "para mi, escribe Sartre,
verdad deviene, es y será devenida. Es una totalización
se totaliza sin cesar; los hechos particulares no son ni ver-
eros ni falsos, mientras no son relacionados por la mediación
las diferentes totalidades parciales con la totalización en
so" (CRD, 30).

Para abordar la historia, como verdad que deviene, tenemos que
lizar la razón dialéctica. Utilizar la razón xxxxx ana-
ica - válida en el conocimiento del mundo natural- sería
ptar de antemano un determinismo que anularía a la concien-
como proyecto y libertad.

Sartre se opone, sin embargo, a la interpretación de la dia-
tica por parte del marxismo francés y soviético, porque, precisamente,
a interpretación asume que el devenir histórico y el devenir
universo podría ser explicado a partir de leyes universales,
resiones de una dialéctica existente en la naturaleza. Para
re, no es la naturaleza la que procede dialécticamente como
ación, negación de la negación y subsunción de ésta en una
ación más rica. Sólo la conciencia puede introducir, a través
la praxis intencional, la negación en el universo del ser-ens
¿Cuáles son los límites de la razón analítica? La formulación
las leyes de todo lo que es y llega a ser en el mundo natural
iante la observación, la experimentación, la reducción de lo

científico puede, por consiguiente, sentirse orgulloso de su
pacidad de predicción. Pero la razón analítica nada puede deci
a de los fenómenos sociales que son productos de una praxis que
cada instante, da origen libremente a novedades que rechazan
da instauración de cadenas causales para su edxplicación.
lo la razón dialéctica puede encontrar "a partir de las estruc
ras sincrónicas y de sus contradicciones, la inteligibilidad
námica de las trasformaciones históricas, el orden de sus
ndicionamientos, la razón inteligible de la irrevisibilidad
la historia, es decir, su orientación" (CRD,156). Los cambios
stóricos, en cuanto provenientes de una conciencia libre, son
previsibles. Si ellos son comprensibles, lo son porque ellos
n intencionales y porque pueden ser integrados en el fenómeno
mano en su conjunto: la praxis humana remite a la totalidad
la humanidad.

En sentido estricto Sartre no desarrolla el método dialéctico
dialéctica es más una teoría del conocimiento, una lógica que
etende explicar de manera no contradictoria los momentos de
totalización; "lógica de la acción creadora", "lógica de la
bertad". Para Sartre, el hombre mediante la praxis debe satis-
cer sus necesidades en un mundo de 'escasez'. De aquí que ella
plica privar al Otro necesariamente de algo, originando así
antagonismo violento. A pesar de esto, el hombre puede interi
zar las situaciones y reexteriorizarlas a través de una praxis
ientada al reconocimiento y liberación del Otro. Es este caráo
r teleológico de la praxis lo que, finalmente, distingue al hom-
e del animal. Gracias a ella, el hombre es un "organismo
stórico y ético".

no sólo es un explícito reconocimiento de que la "Ciencia de Dios" tiene sus raíces temporales, sino de que la reflexión teológica como ideología que es, puede emplazar el discurso marxista revisionista de Ernst Bloch al "religionizar" éste al materialismo histórico que mirado en su verdadero propósito, se dibuja como una herramienta científica y no como una nueva religión.

En las dos siguientes entregas de esta publicación, pondremos sobre la mesa de discusión más elementos acerca del mismo tema que ahora parece ocuparnos por completo. Sin embargo en la sección «Notas y Comentarios» obsequiamos tres breves apuntes de diverso interés: el teólogo Arturo Guerrero esboza una crítica al contenido de la obra de Feuerbach; el P. Fernando Uribe señala la importancia, los aciertos y las limitaciones de la dispendiosa investigación de Luis Carlos Mantilla sobre los Rectores de nuestra Universidad (desde el año de su fundación 1708, hasta nuestros días), estudio que cerró las entregas de 1975. Finalmente, antes de la acostumbrada bibliografía, podemos saborear una serie escogida de poesías religiosas, precedidas de una interesante reflexión del sacerdote italiano Benito Fedele sobre la relación Mito, Religión y Poesía.

FRANCISCANUM, Bogotá, 18(52) 1976.
Publicado también en I Foro Nacional de Filosofía, Pasto 1975.

El proceso filosófico en Colombia y sus condicionamientos socio-políticos (*)

Daniel Herrera R.

No existe una filosofía colombiana y, en sentido estricto, tampoco se podría hablar de una filosofía en Colombia. Hemos conocido ciertas filosofías. Los factores sociales, politicos y económicos que han definido cada una de las etapas de nuestra historia, llevaron a nuestros intelectuales a buscar en fuentes extrañas las ideas que les servirían de instrumentos críticos para enfrentar la propia realidad. Y lo que fue más grave: no sólo se apropiaron de ideas extrañas, sino de ideas que en sus lugares de origen ya habían sido superadas históricamente. No deja de tener importancia anotar el carácter deficiente del conocimiento de dichas corrientes, ya que la mayoría de nuestros "filósofos" fueron autodidactas que sólo pudieron dedicar sus ratos de ocio a la filosofía. La mayor parte de su existencia la dedicaron a legislar, a pleitear, a gobernar, no pocas veces a combatir y sí muchas a polemizar sobre cosas baladíes y, claro está, a leer de todo un poco para hablar un poco de todo de acuerdo a nuestra vocación "humanista". Lo anterior explica el carácter superficial, emotivo y sin sentido de continuidad de nuestro quehacer filosófico, un quehacer que ha recaído sobre problemas que no son los nuestros ni que han logrado serlo mediante una

---

(*) Ponencia presentada durante el Primer Foro Nacional de Filosofía, realizado en Pasto los días 26, 27 y 28 de junio de 1975.

apropiación vivencial que permita hablar de una vida filosófica, condición necesaria de un verdadero diálogo entre nosotros mismos.

El proceso de la filosofía en Colombia se podría dividir en los siguientes períodos:

I. Período de la escolástica colonial
II. Período de la independencia
III. Período del utilitarismo y del positivismo
IV. Período contemporáneo.

I. Período de la escolástica colonial (1600-1970)

Durante este período tenemos exclusivamente una escolástica académica condicionada por los siguientes factores:

a) Por la pobreza de la reflexión filosófica de España en los siglos XVII y XVIII. Los profesores de nuestros centros superiores formados en los centros españoles o a través de las obras escritas en esta época, sólo conocieron una escolástica decadente, sin vida y en función exclusiva de la teología. Durante estos siglos no se dió una verdadera reflexión filosófica en España, pues, dicha reflexión implicaba necesariamente la aparición de espíritus críticos e intentos de renovación doctrinaria, lo cual era inaceptable en un medio que, consciente del significado de la fe en su proceso histórico, debía oponerse a todo aquello que de alguna manera pudiera abrir una brecha a través de la cual penetrara el virus de la Reforma Protestante.

b) Por el espíritu señorial propio del español. El español presentaba en ese entonces una escala de valores y una serie de actividades de tipo señorial y feudal, muy en oposición a los valores y actividades económicas del nuevo hombre burgués que había surgido al otro lado de los Pirineos. Nuestra tierra no significó un reto para la inteligencia española. El hombre feudal estará inclinado a desarrollar una cultura de letras, una cultura teológica que lo ilustre en la ideología que alimenta su alma y una filosofía —tipo esco-

lástica— con que distraerse en las de ocio de su vida señorial y agraria.

c) Por el objetivo no cultural sino económico de la Conquista: ella fue un medio para alcanzar la vida señorial que se les negaba en España y una ocasión para reforzar las arcas del Tesoro Real. Los conquistadores —futuros terratenientes— y su tropa de aventureros apenas sí tenían un mínimo de instrucción. El lucro y la hazaña fueron sus únicas preocupaciones.

d) Por la pobreza cultural de nuestros aborígenes y la pobreza económica de nuestro suelo en comparación con la situación dada en otras regiones como Perú y México. El grado de civilización y la riqueza que allí encontraron los españoles sí logró constituirse, hasta cierto punto, en un reto para España. Esto explica por qué nuestros centros superiores de estudios fueron exclusivamente de tipo eclesiástico que sólo comenzaron a funcionar dos siglos después de estar funcionando las universidades de México y Lima, como también explica, entre otras cosas, que en Santa Fe sólo se llegara a tener imprenta en 1738 cuando en México ya existía desde 1535.

e) Finalmente, debemos tener en cuenta que, exceptuando el Colegio Mayor del Rosario, todos los otros centros coloniales de enseñanza superior fueron fundados para la formación de un número restringido de eclesiásticos. Se trataba de preparar la élite eclesiástica que tendría en sus manos el poder, ya fuera por exigencias legales como en el caso de los priores dominicos o de los altos miembros de las curias episcopales quienes debían poseer títulos o, ya fuera para alcanzar los mejores curatos que exigían, en la práctica, cierta "dignidad". Y no sobrará el llamar la atención sobre el hecho de que la enseñanza de la filosofía se hacía en latín a nuestros casi analfabetos niños entre 11 y 15 años, lo cual nos puede dar una idea de lo que podría llegar a significar como vivencia dicha enseñanza.

Creemos que estos son los factores principales que condicionaron el quehacer filosófico durante la Colonia. La filo-

sofía sólo se da en forma académica, en claustros eclesiásticos, en función de los estudios teológicos, estudios realizados por grupos selectos del clero, el grupo llamado a orientar el proceso de la evangelización, evangelización que constituía el elemento ideológico del proceso colonizador. El centenar de manuscritos que se conservan de este período es de una gran pobreza comparada, inclusive, con los escritos de profesores de otras regiones americanas: hay allí una exposición de los temas propios de la escolástica decadente y los autores desconocen totalmente la nueva filosofía y el fenómeno de la nueva ciencia. Si los neogranadinos llegaron a conocer las doctrinas políticas de Suárez, Victoria y Mariana, ciertamente, en contra de lo que de ordinario se dice, no fue en los cursos de filosofía: No hay un sólo manuscrito filosófico colonial que mencione estas tesis políticas.

A pesar de lo anterior tenemos que afirmar que la enseñanza escolástica colonial ha tenido una trascendencia histórica que llega hasta nuestros días: fue el elemento fundamental en la formación del espíritu de respeto a la tradición, al orden y a la autoridad, en la estructuración de ese ser del colombiano que se niega a renegar del pasado, que es incapaz de vivir dialécticamente negando el pasado, en sentido de asimilación, como paso necesario para lo que se quiere llegar a ser. Por otra parte esa enseñanza caló en tal forma, que todos los intentos posteriores de reformas a la enseñanza de la filosofía no han logrado superar los problemas y las soluciones de dicha escolástica. Lo único nuevo ha sido el que dichos problemas y dichas soluciones se han enmarcado dentro de la estructura racionalista de Wolff utilizada en el siglo pasado para la renovación de la escolástica, estructura que hace que nuestros textos tengan el carácter de diccionarios de definiciones a priori sin referencia alguna a la realidad.

II. Período de la Independencia o de la frustración (1760-1825)

Con la llegada de Mutis en 1760 se inicia en la Nueva Granada una serie de hechos culturales que si se hubiesen llevado hasta sus últimas consecuencias muy probablemente

hubiesen dado origen a una verdadera autonomía cultural y, por consiguiente, a un quehacer filosófico original. Factores políticos no lo permitieron. En este sentido consideramos a este período como un período de frustración.

Dos factores condicionaron fundamentalmente el proceso filosófico en esta época:

a) En primer lugar los esfuerzos de la España borbónica en modernizar la enseñanza y la economía para contrarrestar el poder de Francia e Inglaterra que, gracias a su proceso de industrialización logrado por las conquistas de la ciencia y de la técnica, habían alcanzado una supremacía política sobre todas las naciones.

Muchas iniciativas culturales que se desarrollaron en Santa Fe, como la Expedición Botánica, se debieron a este interés de la Corte Borbónica. Por otra parte, los santafereños pudieron conocer algunas obras de españoles, como las de Feijoo, que participaban del interés por difundir la nueva ciencia.

b) En segundo lugar, a partir de la mitad del siglo XVIII un nuevo fenómeno social y económico se da en Santa Fe: el hombre burgués inicia su aparición en nuestro medio. La imposibilidad de alcanzar una posición social a partir de títulos nobiliarios o en base a altas posiciones burocráticas, llevó a muchos criollos a asumir los valores y actividades del hombre burgués. Santa Fe pudo así convertirse, poco a poco, en un centro comercial.

Con el hombre burgués se hacen presentes en Santa Fe el Enciclopedismo y la Ilustración. En un primer momento esto significará: separación de lo religioso y de lo filosófico, culto a la razón, valorización del método experimental, sed de ciencia, decisión de someter la naturaleza al servicio de los ideales burgueses. En un segundo momento, cuando la empresa comienza a tener éxito y surge en los autores el deseo de autonomía, significará anhelo de hacer realidad en nuestro

medio los ideales políticos de la Revolución Francesa. De esta forma, de naturalistas se convertirán en conspiradores.

Se toma conciencia en este período de la necesidad de un cambio radical en los estudios. Mutis se lamenta de los muchos años "empleados lastimosamente en asuntos inútiles"; Moreno y Escandón considera a la escolástica como "el origen pestilente del atrazo"; Caldas la acusará de haber "corrompido los más bellos entendimientos"; José Félix de Restrepo la juzga como algo que "hay que olvidar al salir del estudio"; Caballero y Góngora proclama que el reino no necesita de quienes entienden y discuten "sobre el ente de razón, la primera materia y la forma sustancias". El rechazo al pasado es total.

El puesto de la escolástica debe ser ocupado por la "filosofía natural". esto es, por la ciencia físico-matemática. Mutis la considera como "sólido fundamento para la religión y para la filosofía moral"; José Félix de Restrepo ve en el filósofo un nuevo Prometeo que con el fuego de su sabiduría se hace monarca de la creación al transformarla y ponerla al servicio del hombre y en este trato con la naturaleza "queda presuadido de la inmortalidad de su espíritu, llega al seno del mismo Dios, extiende su mirada hasta la eternidad". Moreno y Escandón con su nuevo Plan de Estudios quiere reemplazar la enseñanza anterior por los "sólidos conocimientos de la naturaleza apoyados en observaciones y experiencias". Caballero y Góngora busca también con su plan "sustituír las útiles ciencias exactas en lugar de las meramente especulativas... porque un reino lleno de preciosísimas producciones que utilizar, de montes que allanar, de caminos que abrir, de pantanos que desecar, de aguas que dirigir, de metales que depurar ciertamente necesita... de sujetos que sepan conocer y observar la naturaleza".

Todas estas demostraciones nos ponen de presente cómo aquellos hombres tomaron el quehacer filosófico y científico en función de la necesidad —burguesamente sentida— de transformar la realidad económica y lograr el progreso de la sociedad.

He aquí algunos fenómenos culturales originados en este ambiente: la expedición botánica, la fundación de la primera biblioteca pública, el Plan de Estudios de Moreno y Escandón, la actividad científica del Colegio-Seminario de Popayán donde un José Félix de Restrepo de 47 tesis que dirigió 29 fueron sobre física, la aparición de las primeras publicaciones periódicas, los esfuerzos de Caballero y Góngora para fundar una universidad pública, la presencia de Humboldt y Bonpland, la fundación del observatorio astronómico.

En cuanto a la filosofía propiamente dicha, se la identificó con la ciencia o se le vinculó estrechamente con esta y se la pensó en términos de utilidad social. Hay un esfuerzo por la investigación filosófica en función de nuestra realidad. Ejemplo de ello es la tesis de Caldas sobre el Influjo del clima sobre los cuerpos organizados.

En medio de sus actividades, estos hombres "ilustrados" tomaron conciencia un día de la necesidad de la autonomía. Frente a la oposición de la Corte, no tuvieron otro camino que el de los conspiradores: trocar los libros por las armas. El fin lo conocemos: la mayoría ofrendaron sus vidas por el nuevo ideal. Sus muertes significaron, al mismo tiempo, una frustración en el proceso de la filosofía en Colombia.

III. **Período de la República** (1825-1900)

Una vez alcanzada la independencia, nuestros pensadores se apropiaron los problemas, los métodos y las soluciones de los nombres de menor valía en la historia de la filosofía europea: Bentham, Condillac, Tracy, Cousin, Spencer, los tradicionalistas franceses, Balmes, Donoso Cortés.

La aparición de estas corrientes fue fruto de la lucha de nuestros partidos políticos. Uribe Uribe, uno de los principales protagonistas de nuestra historia del siglo XIX, no duda en afirmar que la sangre que manchó al suelo patrio fue derramada, no por "nuestra propia cuenta", sino por cuenta de los nombres citados.

Nuestros libertadores decretaron que nuestro pueblo debería ser libre; libre un pueblo que no tenía esta experiencia. Pronto se descubrió que los intereses que habían primado en la Colonia seguían intactos. ¿Qué fallaba? Que la mentalidad heredada de la colonia seguía actuando. Se imponía un cambio. ¿Cómo hacerlo? Los liberales recurren al utilitarismo de Bentham y al sensualismo de Tracy. Consideraron que eran los instrumentos aptos para imponer el liberalismo político y económico bebido igualmente en fuentes europeas. La moral utilitarista bien podía considerarse como la ideología de nuestros pequeños burgueses. Juan Nepomuceno Pontón, cuñado de Santander y Rector de la Universidad de Antioquia, lo expresará en pocas palabras: "la felicidad del hombre es proporcional a su riqueza". La esencia del utilitarismo está en ser una moral del bienestar, de la tranquilidad, de la seguridad social, es decir, una moral que cuadraba perfectamente con los valores y las actividades del hombre burgués. Por otra parte, utilitarismo y sensualismo permitían separar lo ético y lo político de lo religioso y de esta manera escindir la vida en vida privada y vida social. Se buscaba así, atacar la influencia de lo religioso que pesaba fuertemente como herencia de la Colonia.

La pobreza de estos sistemas, el caos político y religioso originado en la acción de los radicales y los primeros pasos que el país daba por el camino del industrialismo llevaron al liberalismo, por la década de 1870, a abandonar totalmente a Bentham y a Tracy y a buscar en el positivismo de Spencer una nueva arma ideológica para sus intereses partidistas. "Su idea de lo incognoscible dejaba el cambio abierto para que prosperase el espíritu religioso y su empirismo en el terreno de lo fenomenal satisfacía a quienes pedían una ciencia experimental. Sus ideas sociales y políticas, su entusiasmo por el industrialismo, su apología del individuo frente a la colectividad y sus ideas favorables a la propiedad privada, satisfacían ampliamente".

Frente a estas posiciones de los liberales, los conservadores buscarán en Balmes, Donoso Cortés y el tradicionalismo de Chateaubriand, Maistre y Bonald la inspiración para lu-

char contra los liberales, para acentuar el principio de la autoridad, del orden y de la religión. El tradicionalismo les ofrecía el instrumental crítico contra aquellos que "hacían del pueblo un sujeto puro de derechos, o contra constituciones que pretendían transformar, por decreto, una realidad asentada en varios siglos de dominio colonial". La posición de los conservadores será reforzada por la aparición del neotomismo de Monseñor Carrasquilla en el Colegio del Rosario.

La situación de la Filosofía en el siglo XIX fue tan caótica como lo fue nuestra historia. Se es antimetafísico y antiescolástico. Desaparece prácticamente la enseñanza de la filosofía. Los estudios secundarios reciben el nombre de "Escuelas de filosofía y letras", pero la enseñanza de la filosofía se reduce a la moral utilitarista y a nociones de lógica y teoría del conocimiento. Los pensadores son autodidactas que manejan unos cuantos conceptos dogmáticamente, los necesarios para sus intereses partidistas. Reina la imprecisión, la vaguedad, la vacilación ideológica.

IV. Período contemporáneo

La primera guerra mundial significó para Colombia, entre otras cosas, el que Inglaterra perdiera su influencia a través de sus hombres y de sus ideas. Económicamente Colombia cae bajo la órbita de Estados Unidos. Nuestros futuros intelectuales ya no viajan a Inglaterra. Se vuelve a leer en Español y las obras de Ortega y Gasset se convierten en el pan cuotidiano. A través de Ortega los colombianos comienzan a interesarse por la filosofía alemana. Muy pronto Husserl, Scheler, Heidegger son los nombres que se oyen en las Facultades de filosofía que se fundan en las diversas universidades. La filosofía se convierte en algo académico. Los profesores han llegado a la conclusión de que deberían dedicarse a los temas clásicos de la filosofía occidental, sin tratar de llegar a un pensamiento autóctono. No faltan, sin embargo, algunos ensayos que dicen relación directa a nuestra realidad, pero estos ensayos son demostración de un divorcio entre la enseñanza académica estructurada escolásticamente y la vida intelectual llevada fuera de los claustros académicos.

En los últimos años los problemas sociales y políticos han dejado sentir todo su peso. Hemos tomado conciencia de que nuestra vocación filosófica debe enfrentarse a la realidad social del país y de que nuestros programas de estudios deben variar fundamentalmente. De esta manera nos encontramos en plena crisis: no sabemos qué enseñar y en las horas de reflexión solitaria, aunque con conciencia más o menos clara sobre los problemas que debemos atacar, vacilamos sobre la metodología a seguir. Hemos tomado conciencia de que la filosofía debe contribuir mediante una crítica concientizadora a la estructuración de una sociedad más justa en la cual el reconocimiento del hombre por el hombre sea más real y efectiva. Pero me asalta un temor: de nuevo buscamos en fuentes extrañas las ideas guías y estamos reduciendo nuestra problemática a los problemas económicos, políticos y sociales y, sobre todo, nuestra inquietud parece que se está dirigiendo a los aspectos de estos problemas que deben ser estudiados por políticos, economistas y sociólogos y no a las bases ideológicas y a las consecuencias humanas implicadas en dichos problemas.

* * *



Fig. 4. José Vasconcelos.

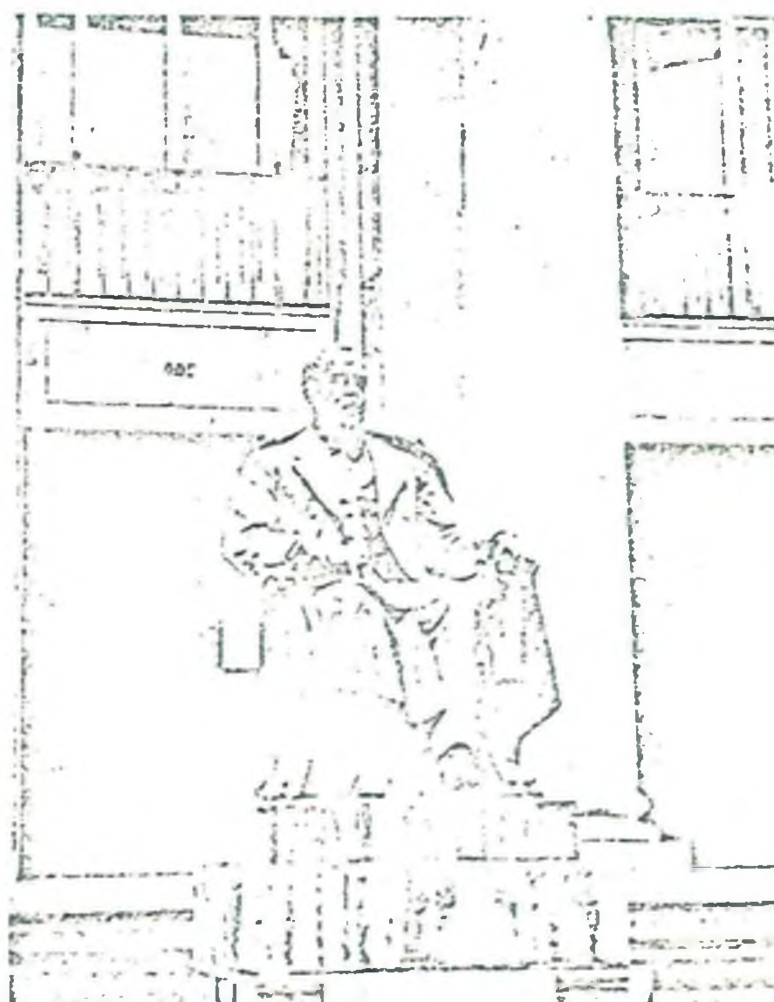
creation. The body and the spirit proceed from the Being through creation, but this is originally and essentially love, a love that flows from the Being. Vasconcelos also postulated an aesthetic-mystic monism. There are two extremes on the scale: God and energy. God gives direction to energy, and the cosmos with its three kingdoms emerges. There is only rhythm—structured, directed energy, which by reason of esthetic emotion is transported to the spiritual plane and linked to the Divinity. In ethics Vasconcelos adhered to personalism, holding that emotion and will achieve the ethical act, but he is also humanistic in the sense of making man the redeemer of humankind and the builder of its destiny. It is a humanism of salvation. Man's perfection is measured by his creative power—the more worthwhile his creations, the more good he achieves, the more perfect he becomes. But man not only redeems those around him but is also redeemed himself. Jesus Christ is Incarnate Love, a sort of bridge extended to man by the Absolute Love so that he can start on the return road to heaven.

Samuel Ramos analyzed Mexican culture in *El Perfil del hombre y la cultura en México* (19 4). He introduced *Ortega y Gasset into Mexico and in 1940 published, again in an effort to discover the essence of Mexican culture, *Hacia un nuevo humanismo*. He also wrote a *Historia de la filosofía en México* (1943), using the works of Valverde Téllez and the Argentine Alejandro Korn. He was ignorant of scholasticism and therefore deprecated it.

A leading Central American philosopher was Juan José Arévalo of Guatemala, who devoted two works to ology and its social and pedagogical applications. He also wrote two interesting monographs: *Escritos pedagógicos y filosóficos* (1945) and *La filosofía de los valores en la pedagogía* (1946). The Guatemalan Mata Gavidia wrote *Panorama de las ideas filosóficas en la Universidad de San Carlos al final del Siglo XVIII*

philosophy or original philosophers. There are various reasons for this. The intellectuals were engaged in developing a nation and in creating a social order. There were no libraries, chairs of philosophy, facility in languages, means of publication, etc., nor did scholars enjoy an undisturbed life so necessary for profound thought. Yet in a special way this philosophical poverty is rooted in the very lack of a philosophical discipline; there were no ideological struggles, no true dialogue. This does not mean there is no philosophical sense in Colombia. There always have been thinkers who have been in continual contact with Western philosophical thought and traditions. Their thought has exercised a social and cultural influence on the nation.

Philosophical Movements. Scholastic philosophy dominated the Church-related universities of the 17th and 18th centuries. Thomism prevailed not only in the Dominican Universidad Tomista but also in the Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, Suarezianism in the Jesuit Universidad Javeriana, and Scotist thought in the Franciscan Colegio Mayor de San Buenaventura. This scholasticism, however, because of historical circumstances, merely repeated that of Europe, which at the time was weak and lacking in vitality and originality. From the second half of the 18th century to the beginning of the 20th century, a new philosophical trend developed from Newtonian physics, taught by José Celestino *Mutis, and from the ideas of the French Enlightenment. To these influences must



ical utilitarianism of Bentham, the epistemological nsationalism of Destutt de Tracy, the eclecticism of ctor Cousin, and the positivism of Spencer. In opsition to these tendencies were heard the voices of tonio Caro proposing the thought of Balmes and ench traditionalism, and later, Rafael María Carrasilla, favoring neoscholasticism.

New enthusiasm for philosophy was instilled by Gern philosophy (Husserl, Scheler, Heidegger) and neoolasticism. Phenomenology found application in the ilosophy of law, ethics, and values. On its part, neoolasticism drew new inspiration from phenomenol-y, especially in metaphysics and epistemology.

Current interest in philosophy is being fostered both private thinkers and university centers such as the ilosophical faculties of the Universidad Pontificia veriana, the Colegio Mayor de San Buenaventura, and Universidad Nacional. Periodicals dedicated to phiophy are the *Franciscanum* and *Ideas y Valores* niversidad Nacional). The Universidad de Antioquia quently publishes philosophical articles in its review do the Jesuits in their yearbook *Ecclesiastica veriana.*

Notable Philosophers. Among the philosophers of colonial period were Agustín Alarcón y Castro of Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario; é de Urbina, Mateo Mimbela, and Juan Antonio rillas of the Universidad Javeriana; and Jerónimo rcos of the Colegio Mayor de San Buenaventura. rious manuscripts of these authors are extant, some blished by Juan David García Bacca in *Antología del nsamiento filosófico en Colombia* (Bogotá 1955). é Félix Restrepo was a philosopher of the Enlightennt and Ezequiel Rojas a defender of sensationalism l utilitarianism. Miguel Antonio *Caro's *Estudio re el utilitarismo* (1866) opposed these trends.



Fig. 6. Rafael María Carrasquilla.



Fig. 7. Ezequiel Roja .

Henrique Blanco presents an idealism influence German philosophy, in which consciousness appea constituting the variety of beings. Nicolás Gó Dávila (*Textos,* 2 v.), thoroughly versed in traditi thought, accurately though nonsystematically refle on the perennial problems of philosophy in the se of a vitalistic solution. Fernando González O (*Filosofía del hombre, El remordimiento*) tried to press the meaning of being human in an anticoncep framework and on the basis of a description of pers experiences.

Clarence Finlayson (1913–55), a Chilean who s many years in Colombia, was the author of *Anal de la contemplación, Dios y la filosofía, Mundo, h bre y Dios.* He was a Neothomist of great metapl cal depth, open to the uncertainties of contempo philosophy. He could have done so much more, he not cut off his life prematurely. Alfredo Tre excels in philosophy of science and mathematical l Danilo Cruz Velez, a disciple of Heidegger, has str in numerous articles to present German philoso critically. In the philosophy of law and social phil phy contemporary thinkers include Cayetano Betar Julio César Arroyave, and Benigno Mantilla Pineda

[D. HERRERA RESTR

PERU

Philosophical ideas are not a new phenomeno Peru. During the viceregal period the scholastic Renaissance doctrines were taught and debated in official universities—Lima, Cuzco, Huamanga—ar the various *colegios* (royal, episcopal, Jesuit, Dor can, Franciscan, etc.) known as pontifical univers Disputes between Thomists, Scotists, and Augustin and later debates among Cartesians—such as P de *Peralta Barnuevo—and partisans of scholasti were characteristic of the Peruvian university

IVERSIDAD NACIONAL
oisés Hakim Murad
ctor

ACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
illermo Mina
cano

EPARTAMENTO DE FILOSOFIA
ctor Florián
ector

AS Y VALORES - 1979 (55-56).

También en
Cuadernos de Fil. latinoamericana
1982 (12) 7-31

rrespondencia:
rtamento de Filosofía
ersidad Nacional
á, Colombia

teca Central
n de Canje
sidad Nacional
á, Colombia

DANIEL HERRERA RESTREPO
Universidad del Valle
Cali

LA FILOSOFIA EN LA COLONIA

Elementos para una aproximación histórica

La historia de las ideas filosóficas que han tenido alguna significación en Colombia presenta, entre otros, dos vacios fundamentales. En primer lugar, esta historia se viene haciendo sin que se haya dado un debate acerca de los criterios que fundamentarían una periodización del quehacer filosófico teniendo en cuenta la interrelación de esta praxis con los demás aspectos que integran la estructura global de la sociedad. Unidos a lo anterior, han faltado, igualmente, estudios detallados sobre los condicionamientos que han pesado sobre la praxis filosófica.

Con el presente estudio quisiéramos aportar algunos elementos que permitan una aproximación histórica a la praxis filosófica que se llevó a cabo en el llamado periodo colonial. Tomamos como fecha limite el año de 1774. A falta de un consenso sobre la peridización de la historia de nuestra praxis filosófica, indicamos el año de 1774 como el limite de un primer periodo teniendo en cuenta los siguientes hechos: fue en dicho año cuando se promulgó el nuevo plan de estudios de Moreno y Escandón, plan que buscaba -bajo la influencia de una mentalidad 'ilustrada'- trazar nuevos rumbos a los centros de enseñanza superior /1/; alrededor de dicha fecha se inicia en Colombia un cambio fundamental de vida: la *intelligenista* criolla se encuentra preocupada por los mismos temas, los mismos problemas y proponiendo para ellos soluciones muy parecidas a las que proponia en la metrópoli la generación que asumió la dirección del Estado y de la cultura durante el reinado de Carlos III y sus sucesores. Encontramos en la Nueva Granada la misma actitud critica ante el saber tradicional, sobre todo el

---

/1/ Moreno y Escandón: "Método provisional e interino de los Estudios que han de observar los Colegios de Santa Fé", en **Boletín de Historia y Antigüedades**, 23 (1936), 644-672

mismo rechazo a la filosofía escolástica que entonces dominaba en las universidades y colegios, el mismo entusiasmo por la ciencia moderna y las mismas esperanzas puestas en ella como remedio contra los males sociales y como instrumento de recuperación de España y sus colonias. La fe en la educación, el elogio de las artes útiles, la creencia en que poder y riqueza industrial van unidos y la crítica a los prejuicios hidalgos frente al trabajo, se dan con caracteres idénticos en hombres como Caldas, Nariño, Torres o José Félix de Restrepo y en Feijoo, Jovellanos, Campomanes o Floridablanca" /2/.

Como expresión de este cambio de vida recordemos algunos hechos. Mutis, a través de su enseñanza, da a conocer por primera vez a los santafereños los principios de la nueva ciencia que desde hacía dos siglos se venía gestando en Occidente. Los miembros de la Expedición Botánica (1783) se entregan a conocer la realidad de la patria y a formar una élite verdaderamente científica. En Popayán se inicia la enseñanza de la filosofía (1774) y por primera vez se escuchan, de labios de José Félix de Restrepo, los nombres de los creadores de la filosofía moderna. En 1777 se funda la biblioteca; en 1785 se inician las publicaciones periódicas; en 1794 hace su aparición el teatro y se crean los primeros círculos literarios. Por otra parte se suceden dos fenómenos fundamentales: la formación de una pequeña burguesía gracias, entre otras causas, al desarrollo progresivo de la sociedad mercantil en Santa Fe de Bogotá, pequeña burguesía interesada en una explotación más técnica de la naturaleza y en un desenvolvimiento más efectivo de la riqueza. A lo anterior tenemos que agregar el fenómeno constituido por la rebelión de los comuneros, rebelión que implicaba la necesidad de un cambio en las estructuras sociales, jurídicas y políticas de la Nueva Granada.

Todo lo anterior parece justificar el año de 1774 como la fecha límite de un período en el cual la praxis filosófica presentó características muy especiales: ella sólo se realizaba en forma académica, en claustros eclesiásticos, en función de los estudios teológicos, estudios hechos exclusivamente por pequeños grupos selectos del clero, grupo que estaba llamado a orientar el proceso de evangelización, la cual constituía el elemento ideológico fundamental del proceso colonizador.

Hoy en día poseemos relativamente una buena información sobre la praxis filosófica dada en el período colonial. Tenemos una información bastante detallada sobre los centros de educación entonces existentes, sobre su fundación, organización y actividades /3/. Conocemos los datos bibliográficos de la producción filosófica /4/, producción que nunca llegó a la

---

/2/ J. Jaramillo Uribe: **La personalidad histórica de Colombia y otros ensayos**, Bogotá, 1977, p. 87.

/3/ Cfr. J. A. Salazar: **Los Estudios Eclesiásticos Superiores en el Nuevo Reino de Granada (1563-1810)**, Madrid, 1946. A. Rodríguez Cruz: **Historia de las Universidades Hispanoamericanas**, Bogotá, 1973. A. Mesanza: **El convento dominicano de Ntra. Señora del Rosario de Santa Fé y su Universidad Tomista**, Chiquinquirá, 1938. D. Restrepo: **El Colegio de San Bartolomé**, Bogotá, 1928, J. M. Pacheco: **Los Jesuitas en Colombia**, Bogotá, 1959. G. Hernández de Alba: **Crónica del muy ilustre Colegio Real Mayor de Ntra Señora del Rosario**, Bogotá, 1938-1940. A. Lopera: "La Universidad de San Buenaventura -1708- Esbozo para una historia", en **Franciscanum**, 16 (1974), 83-114.

/4/ Cfr. D. Herrera Restrepo: **La filosofía en Colombia-Bibliografía 1627-1973**, Cali, 1975, 83-88. J. M. Rivas Sacconi: **El Latín en Colombia. Bosquejo histórico del humanismo colombiano**, Bogotá, 1949. J. F. Franco: "Historia de la filosofía colombiana", en **Rev. del Colegio de Ntra. Sra. del Rosario**, 13 (1917), 492-496.

imprenta /5/. A través de una selección de textos realizada y publicada por García Bacca podemos elaborar un juicio más objetivo sobre el contenido de aquella producción /6/. Finalmente, en los últimos años se han publicado diversos estudios sobre el significado y el valor del pensamiento colonial /7/.

De acuerdo a toda la información anterior, la praxis filosófica de la época colonial produce una sensación de frustración. Dicha praxis no puede ser comparada, ni siquiera con la que se dio en otras regiones de nuestra América: no se encuentra ningún aporte nuevo al saber filosófico; hay un desconocimiento total de la nueva filosofía, desconocimiento que sin duda constituye una de las causas explicativas de por qué los autores de la época no lograron superar las deficiencias de contenido del saber tradicional del cual ellos eran depositarios; hay, igualmente, un desconocimiento de la nueva ciencia y de su método experimental, ciencia y método que les hubiese sido muy útil en la exposición -tan común en ese entonces- de la física clásica; encontramos, finalmente, una valorización, aún mayor que en la tradición escolástica, del argumento de autoridad, lo que implicaba simultáneamente una desvalorización de la razón en el dominio de lo teórico.

Desde el punto de vista de los poblemas expuestos en la cátedra sabemos que fueron los mismos de la filosofía medieval. En metafísica los problemas de la sustancia, de la materia y la forma, del acto y la potencia. En teoría del conocimiento el problema de los universales. En física el problema del movimiento.

¿Cómo podríamos explicar la pobreza y mediocidad de la reflexión durante el periodo colonial? El propósito del presente trabajo es ofrecer algunos elementos históricos que sirven de base para responder al interrogante que nos hemos formulado. A los interesados en conocer directamente el contenido de dicha reflexión los remitimos a la bibliografía que citamos. Por nuestra parte nos limitaremos a analizar algunos factores de orden histórico sin pretender agotarlos. Estos factores son: la influencia de la idea del "orbe Cristiano" en la conquista; la vocación de nuestros conquistadores; la situación filosófica en la España del siglo XVII; la pobreza cultural y económica del Nuevo Reino de Granada; los objetivos que tenían en mente los fundadores de los centros superiores de enseñanza.

Antes de entrar al estudio de estos factores, consideramos importante llamar la atención, aunque sea brevemente, sobre la trascendencia histórica de la enseñanza escolástica-colonial. Fue ella, sin duda alguna, el elemento fundamental en la formación del espíritu de respeto a la tradición, al orden,

---

/5/ La única obra que fue publicada en la época fue la del Padre Juan Martínez de Ripalda: **De usu et abusu doctrinae Dive Thomae pro Xaveriana Academia Collegii Sanctafidensis in Novo Regno Granatensi**, Leodii apud G. Henricum Streel typ., 1704, 346 pp.

/6/ J. D. García Bacca: **Antología del pensamiento filosófico en Colombia (de 1647 a 1761)**, Bogotá. 1955.

/7/ Citemos entre otros: J. Jaramillo Uribe: "Antecedentes de la filosofía en Colombia", en **Universidad de Antioquia**, 143 (1960) 878-91. J. Jaramillo Uribe: "Tradición y problemas de la filosofía en Colombia", en **Ideas y Valores**, Nos. 9-10 (1954), 58-82. O. Melo: "Notas sobre algunos textos filosóficos de la Colonia", en **Ideas y Valores**, No. 14, 1962, 43-56. C. Betancur: "La filosofía en Colombia", en **Anales de la Universidad de Antioquia**, 1933, 15-77. D. Herrera Restrepo: "La filosofía en Colombia y sus condicionamientos socio-políticos", en **Primer Foro Nacional de Filosofía (Documentos)**, Pasto, 1975, p. 150 ss

a la ley y en la estructuración de ese ser del colombiano, incapaz de vivir dialécticamente, es decir, incapaz de negar el pasado, en el sentido de asimilarlo, como paso necesario para lo que se quiere llegar a ser. Por otra parte, la enseñanza colonial caló en tal forma en nuestro medio cultural, que todos los intentos posteriores de reformas a la enseñanza de la filosofía no han logrado superar los problemas y las soluciones de dicha escolástica. Sólo en la última década se están dejando sentir nuevos aires. Durante largos años lo único nuevo fue el que los problemas y las soluciones del pensamiento escolástico se enmarcaran dentro de la estructura racionalista concebida por Wolff y recogida en el siglo pasado en el proceso de la renovación escolástica, estructura que hace de nuestros textos de filosofía verdaderos diccionarios de definiciones a priori sin referencia a la realidad.

A.— La España conquistadora y la idea de un Orbe Cristiano

Tras la decadencia del Imperio Romano, el cristianismo se consideró el heredero del llamado 'Mundo Romano'. La idea de que la cristiandad debería constituir tanto en lo político como en lo religioso una unidad fue, poco a poco fructificando para llegar a su plena madurez en la Edad Media. Antonino de Florencia (+ 1459) expresaba esta idea al afirmar que el mundo sólo podría dividirse en dos: el mundo cristiano y el mundo de los infieles. /8/. Algunos iban más lejos: esta misma división debería desaparecer ya que al mundo cristiano le corresponde conquistar y someter al mundo infiel. Reyes y emperadores recibían esta misión en los actos litúrgicos de coronación. "Oh Dios, leemos por ejemplo en el Sacramentario Gelasiano, Vos hicisteis surgir para la predicación del Evangelio del Rey eterno, el Imperio Romano" /9/. Al recibir la espada en la ceremonia de coronación, el nuevo Emperador escuchaba las siguientes palabras: "Recibe la Espada de manos de los Apóstoles...! Extermina a los enemigos del nombre cristiano y aniquílalos" /10/.

Dentro de la unidad de este Orbe Cristiano, a quien le correspondería la supremacía absoluta? De hecho se dio una larga lucha por el predominio efectivo entre el Papa y el Emperador desde la época de Carlomagno hasta la de Inocencia III (+ 1216). A la postre, salió vencedor el Papa. Desde el punto de vista teórico fue Enrique de Susa (+ 1271) quien mejor expresó la supremacía del Papa: "La cristiandad, escribía, tiene una sola cabeza: el Papa; del mismo modo que un sólo Dios es nuestro Señor, al que pertenecen el Orbe y su plenitud. Por tanto, el Papa ciñe ambas espadas. Está sobre el Emperador como el Oro está sobre el plomo. Aunque el ejercicio de la facultad de gobernar difiera en el Papa y en el Emperador, el Emperador recibe, no obstante, su Imperio de la Iglesia Romana: puede llamársele funcionario o vicario de la misma...; el Papa le confirma, le unge, le corona, le reprende e, incluso, le depone" /11/.

/8/ Cfr. Summa Theologia, Pars III, t. IV, C. II, col. 213, Verona, 1740.

/9/ Cfr. E. Eichmann: **Die Kaiserkronung im Abendland**, T. I., Wursburg, 1942, pp. 109 ss.

/10/ **Ibid**, T. II. p. 106.

/11/ Cit. por J. Hoffner: **La ética colonial española del Siglo de Oro**, Madrid, 1957, p. 10.

A partir de fines del siglo XIII y durante el siglo XIV asistimos a un doble fenómeno. Por una parte, tanto el poder universal del Papa como el del Emperador van desapareciendo. Los países europeos se constituyen como estados nacionales o, al menos, como comunidades con conciencia propia. Sin embargo, por otra parte, toman fuerza diversas tendencias sobre el señorío universal del Papa y del Emperador, tendencias que se prolongan hasta el siglo XVI y que llegarán a ser conocidas y discutidas por los teólogos españoles. A través de estos teólogos la Idea del Orbe Cristiano vendrá a jugar un papel decisivo en la praxis de la Corona Española y de la Iglesia en la conquista y colonización del Nuevo Mundo.

Podríamos distinguir tres tendencias fundamentales. Antonino de Florencia (+ 1459), Silvestre Pricrias (+ 1523) y Restauro Castaldo (+ 1564) defienden la tesis teocrática de la suprema autoridad temporal del Papa. Antonio de Rosellis (+ 1466) y Eneas Silvio Piccolomini (+ 1454), quien llegó a ser Pontífice bajo el nombre de Pío II, consideran al Emperador Señor temporal con autoridad recibida de Dios, pero sin que esta autoridad tenga que ser confirmada por el Papa. Finalmente, Juan de Gerson (+1429), Juan e Torquemada (+ 1468) y Tomás de Vío (+ 1534) defienden un poder temporal indirecto de la Iglesia. Los teólogos españoles desarrollarán esta última tendencia, tendencia que será aplicada en la conquista y colonización de América /12/.

Al darse el descubrimiento de América, la Idea de un Orbe Cristiano está, ciertamente, en total decadencia. Ni el Emperador ni el Papa poseen una autoridad universal. Los Estados nacionales se han afirmado por toda Europa. En la misma España, bajo Fernando e Isabel, ha cobrado fuerza la unidad de los países que la conformaban. La fe ha jugado un papel decisivo en este proceso de unificación y en la empresa de la conquista y colonización de América. Constituye ella el ingrediente ideológico fundamental. Los siglos de lucha contra los moros habían propiciado el que la fe arraigara profundamente en el alma española hasta el punto de que, en este momento crucial de la historia, España se consideró la heredera, en lo nacional, de la idea medieval de un Orbe Cristiano. En nombre de esta idea se lleva a cabo la empresa de la conquista. Ya Colón viajando hacia una dirección aún desconocida, escribe en su diario que considera suya la misión de "convertir a nuestra fe" las "tierras de India" y a un príncipe que "es llamado el Gran Kan" /13/. La Reina Isabel, por su parte, al día siguiente del regreso de Colón (29 de mayo de 1493) le hace llegar a éste una instrucción para encarecerle la conversión de los indígenas /14/. Recordemos, finalmente, cómo Alejandro VI, mediante sus edictos del 3 y 4 de octubre de 1493, adjudica a los españoles los nuevos países a condición de ser evangelizados.

Plenos de un sentimiento nacionalista e inspirados en su fe religiosa los españoles combaten en el Viejo y en el Nuevo Mundo hasta alcanzar la creación de un imperio en el cual no se ocultaba el sol. Parecía que la idea medieval del Orbe cristiano se hacía una realidad. El 28 de junio de 1519, al

---

/12/ Una exposición detallada de cada una de estas tendencias se puede leer en V. Carro: **La teología y los teólogos-jurista españoles ante la conquista de América**, 2 ed., Salamanca, 1951.

/13/ Cfr. J. Hoffner: **op. cit.**, p. 80.

/14/ La instrucción se puede leer en R. Streit: **Bibliotheca Missionum**, II, Aquisgrán, 1924, p. 4.

ser elegido Carlos V como Emperador, su canciller Mercurio Gattinara exclamaba: "Majestad, ya que Dios os ha dado esta merced gigantesca colocandoos sobre todos los reyes y príncipes de la cristiandad, en un poder que, hasta ahora, sólo ha poseído vuestro antecesor Carlomagno, estáis en camino de la monarquía universal, para venir a la cristiandad bajo un sólo pastor" /15/. Diversas circunstancias imposibilitaron la realización del sueño de Gattinara. Pero se luchó entonces para que la idea del Orbe Cristiano se hiciera realidad dentro de las fronteras de España y de sus colonias. Por una parte se luchó, a través de la Inquisición, institución creada de acuerdo a los principios medievales sobre los herejes, contra el 'virus' del protestantismo. Por otra parte, y de acuerdo con los mismos principios medievales del Orbe Cristiano, se trató de integrar a este Orbe los pueblos 'paganos' que habitaban las tierras de América. Digamos, desde ahora, que en la práctica, exceptuando la acción de grandes conglomerados de misioneros y la acción legislativa, en general de la Corona, los principios medievales sobre los paganos sólo sirvieron de pretexto para justificar la codicia insaciable de conquistadores y colonos /16/.

Detengámonos brevemente en los principios medievales sobre los infieles, lo cual nos permitirá comprender la actitud de los españoles frente a los aborígenes.

El universalismo del Orbe Cristiano implicaba asumir una determinada posición política y religiosa frente a la infidelidad en sus diversas manifestaciones (herejes, paganos, judíos). En cuanto a los paganos, que son los que nos interesan, los teócratas tenían una posición muy clara: ningún estado pagano es legítimo. El ya mencionado Enrique de Susa consideraba que los gentiles estaban sometidos al Papa. Si no lo aceptaban, bien podían ser sometidos por la fuerza y ser privados de sus bienes. Otros autores, partiendo de la distinción tomista entre derecho divino positivo y derecho natural, defendían una tendencia moderada. Santo Tomás, al tratar de la guerra, exigía tres condiciones para que ésta puede ser considerada justa: que fuera adelantada por el legítimo príncipe, que se diese una causa justa y la recta intención de fomentar el bien y evitar el mal /17/. Pero, qué se debería entender por causa justa? Inocencio IV (1254) enumeró las siguientes: la idolatría, el pagannismo como tal y el rechazo a la acción de los misioneros. "De esta manera, comenta Hoffner, las relaciones con los pueblos gentiles quedaban definidas como un permanente estado de guerra" /18/. De hecho, el antagonismo entre cristianos y paganos condujo a crueles luchas. No hablemos de las Cruzadas ni de la lucha de España con los Moros. Re-

---

/15/ Cit. por Karl Brandi: **Carlos V**, Madrid, 1943, p. 42.

/16/ Refiriéndose a Colón, Hoffner escribe: "Fueron los más diversos y contradictorios móviles los que impulsaron a Colón a sus viajes de descubrimientos; móviles que solo podrían coexistir en el corazón de un hombre que conciliaba en su interior la honda piedad con la avidez de gloria propia del Renacimiento". **Op. cit.**, p. 185. Colón en su diario no oculta su ambición de títulos, de poder, de gloria y de oro. Pero en ese mismo diario podemos leer cómo consideraba misión suya la de convertir a "nuestra fé" las "tierras de India y a un príncipe que es llamado Gran Kan". En no pocos conquistadores se dan los dos sentimientos: ambición y piedad. En la mayoría, sin embargo, la piedad solo fue un pretexto para realizar sus ambiciones.

/17/ Cfr. **Summa Theologica**, II, II, q. XL, c. I.

/18/ **Op. cit.**, p. 80.

cordemos, simplemente, la aniquilación de las culturas precolombianas, el sacrificio de millares de vidas de nuestros aborigenes, todo ello justificado a partir de los principios medievales que hemos mencionado. Un Matias de la Paz y un Bernardo de Mesa echarán mano de los argumentos teócraticos para justificar la conquista con todos sus horrores. Y un Juan López de Palacios Rubio, Consejero del Rey, redactará en 1513 el Requerimiento que deberia darse a conocer a los indios antes de iniciarse las hostilidades contra ellos. Este Requerimiento nos permite visualizar cómo las ideas de Orbe Cristiano se hicieron presente en nuestra América: "Dios nuestro Señor, podemos leer allí, dio a un hombre llamado San Pedro poder sobre todos los pueblos de la tierra para que de tódos los hombres del mundo fuese señor y superior, a quien todos ovedesciesen, y fuese cabeza de todo el linaje umano, donde quiere que los hombre biviesen y estubiesen, en cualquier ley, seta o creencia, y diole todo el mundo por su reyno, señorio y jurisdición. Desde su silla debia juzgar a gobernar a todas las gentes xpianos, moros, judios, gentiles y de cualquier otra seta o creencia que fuesen. A este llamaron Papa, que quiere decir admirable, mayor, padre y gobernador, porque es padre y gobernador de todos los hombres. A este San Pedro obedescieron y tomaron por señor, rey y superior del universo los que en aquel tiempo vivian, y ansymismo an tenido todos los otros que después del fueron a pontificada heligidos..." "Uno de esos pontífices hizo a los reyes de España donación de las islas y territorios recien descubiertos, con todo cuanto en ellos existe, ansy que sus Altezas son reyes y señores destas yslas e tierra firme, por virtud de la dicha donación. Hasta la fecha casi todo los naturales a quienes estos hechos fueron notificados han reconocido la soberanía de los Reyes de España y aceptaron la verdadera fe; sus Altezas los recibieron alegre y benignamente y los mandaron a tratar como a los otros súbditos y basallos. También a vosotros os requiere ahora a que reconoscays a la Iglesia por señora y superiora del universo mundo y a que rindais pelitesía al Rey de España como nuevo señor vuestro. Mas, si no lo hiciereis así, con la ayuda de Dios, emplearemos la fuerza contra vosotros y os someteremos al yugo de la Iglesia y del Rey, como es ley frente a vasallos rebeldes. Os despojaremos de vuestros bienes y os haremos esclavos a vosotros, vuestras mujeres y a vuestros hijos. Al mismo tiempo declaramos solemnemente que las muertes y daños que dello recrecieren lo serán por vuestra culpa y no la Alteza, ni mía, ni detos cavalleros que conmigo vinieron" /19/.

Las amenazadas del anterior Requerimiento se convirtieron en una realidad. Será Juan Ginés de Sepúlveda quien en sus escritos, especialmente en *Democrates Alter* y en su *Apología* buscará argumentos en Aristóteles, en los teólogos y en la Sagrada Escritura para demostrar que toda transgresión contra el decálogo por parte de los indígenas, era causa más que justa para que España llevara adelante la guerra de aniquilamiento contra los inidios o, al menos, el que éstos fueran reducidos a la esclavitud ya que su barbarie era prueba, más que suficiente, de que estaban por naturaleza destinados a la esclavitud.

Difícilmente se le podria objetar citando el nivel cultural del pueblo mejicano. Para él, las habilidades demostradas por dicho pueblo no eran indicio

---

/19/ Ver texto en M. Serrano y Sanz: **Orígenes de la domincación española en América**, Madrid, 1918, T.I., p. 292-294.

suficiente de una superior inteligencia: ¿acaso no hay animales como las avejas y las arañas capaces de fabricar cosas que nunca las lograría hacer un hombre? /20/.

¿Qué importancia tiene la idea del Orbe cristiano para comprender y valorar el quehacer filosófico de la Colonia?

En primer lugar, esta idea nos ayuda a comprender el papel ideológico del pensar filosófico durante el período colonial. Al enmarcarse el proceso de la conquista y de la colonización dentro de los ideales de un Orbe Cristiano, la Iglesia se convirtió en la gran potencia -"el aparato institucional" dirán hoy algunos- de esa gran potencia que fue el Estado Español. Para jugar su papel, la Iglesia necesariamente tenía que formar a los orientadores de su labor. Como parte de esta formación encontraremos la filosofía. Más adelante, al analizar los objetivos que precedieron la funación de los centros superiores de enseñanza, esto se nos hará más patente.

Pero además, el análisis de la idea del Orbe Cristiano hace surgir un grave interrogante sobre el contenido del pensar filosófico colonial. En efecto, la manera concreta como se llevó a cabo la realización de los ideales del Orbe cristiano no podía menos que despertar gritos de protesta por parte de quellos misioneros que -con Las Casas a la cabeza- eran los testigos inmediatos de la negación del Evangelio, gritos que fueron suficientes para que se elaborara toda una "ética colonial" a partir de 1537 mediante la contribución, entre otros, de Francisco Victoria, Domingo de Soto, Melchor Cano, Luis de Molina, Francisco Suárez. Frente a los horrores de la conquista y de la colonización, los misioneros no podían menos que formularse una serie de preguntas: ¿cómo justificar jurídicamente la conquista y la destrucción, especialmente de pueblos debidamente organizados como los aztecas, los incas, los chibchas? ¿Cómo justificar el despojo a que fueron sometidos los indígenas? ¿Cómo justificar la esclavitud? ¿Cómo justificar la destrucción de las culturas autóctonas? ¿Cómo justificar la muerte de millares de indios? ¿Cómo justificar el papel de la Iglesia? Estos y muchos otros interrogantes surgieron de parte, repetimos, de simples misioneros. Y no aquí, sino en la misma España se trató de dar una respuesta sistemática, respuesta que para admiración nuestra, contribuyó a socabar la idea misma de un Orbe Cristiano al defender la soberanía de todos los pueblos -incluso los paganos- frente al Sacrum Imperium, es decir, al negar el dominio universal tanto del Papa como del Emperador. La respuesta de los pensadores que hemos mencionado oponía a las tendencias teocráticas el derecho natural, lo que implicaba el que la idolatría no pudiese ser invocada como causa justa de guerra o de aniquilamiento. El grave interrogante que nos podemos formular es el siguiente: ¿cómo explicar que desde el punto de vista del pensar filosófico de la Colonia no se elaborasen las preguntas de los simples misioneros? ¿Cómo explicar que nuestros profesores de filosofía no lleganse ni siquiera a mencionar en su cátedra temas tan palpitantes en esos momentos y no hubieran buscado una respuesta, aunque ésta no hubiese coincidido con la dada por los pensadores del Siglo de Oro? Esta ausencia de reflexión sobre la realidad vivida, ¿no podría ser considerada como una de las causas de mayor repercusión histórica en el proceso de la filosofía en Colombisa?

/20/ Cfr. V. Carro, op. cit., cap. IX.

B.— La quijotización de Sancho a lo largo de la Conquista

Preguntémonos por aquellos que llevaron, de inmediato, el peso de realizar políticamente la idea del Orbe Cristiano y preguntémonos, igualmente, por qué estos españoles, lejos de su patria, enfrentados a la inmensidad, al embrujo, a la riqueza, a la inhospitalidad de estas tierras vírgenes, a un mundo cultural totalmente extraño, no vivieron todo esto como un reto que los enrutara por los caminos de la investigación, de la técnica y de la reflexión.

Simultáneamente con la Conquista, más allá de los Pirineos hacia su aparición un hombre nuevo: el hombre burgués, el hombre económico. Allí se había puesto de presente que los títulos nobiliarios y que el espíritu aventurero no podían servir de fundamento para el poder político y social. La promoción política y social sólo era posible, según este nuevo hombre, a partir de la actividad económica. A partir de este principio básico se defiende una nueva escala de valores y nuevas formas de actividad. La pasión por el trabajo, el espíritu de ahorro, la moderación de vida, la voluntad de transación son los valores fundamentales para este hombre burgués cuya actividad se desarrollará alrededor de los bienes mobiliarios, de los equipos fabriles, del dinero efectivo.

La situación del hombre español era muy otra. Allí, hasta las mismas masas se movían dentro de una concepción nobiliaria de la vida. Era la "quijotización de Sancho": el derroche, el amor al ocio, el espíritu de aventura, el espíritu caballeresco, tales eran los valores que defendía el español. Jaramillo Uribe, después de analizar diversos textosde la época, pudo escribir: "el español no poseía ni la pasión por el trabajo, ni el sentido del cálculo, ni el hábito del ahorro y la acumulación, ni el espíritu de lucro, ni la frugalidad) rayana en la avaricia, nociones burguesas que hicieron posible el capitalismo moderno. No es accidental que tipos sicológicos como el avaro, el inventor o el hombre de empresa, no existen en la literatura española, así como son de abundantes en la francesa a partir del siglo XVII o en la época del capitalismo británico o estaunidense del siglo XIX. Las prácticas nobiliarias de mesa ancha, de gusto ostensible y hospitalidad; la imprevisión del futuro; el desdén por el trabajo lucrativo y por las profesiones técnicas burguesas o capitalistas, impregnaron el alma española" /21/.

Las formas de actividad desarrolladas por el español también lo distinguirán del hombre burgués: hay un desdén por toda actividad mecánica, comercial, investigativa. El servicio de las armas o la posesión de tierras, no como objeto de actividad económica sino como medio de distinción social, definen la actividad fundamental del español. Tomás Campanella llegará a proponer que los pobladores de las nuevas tierras conquistadas fueran convertidos en la gran masa trabajadora de España para "que los españoles mismos queden librs exclusivamente para el servicio de las armas" /22/. Un testimonio de esta mentalidad se puede encontrar en la carta de Felipe III al Marqués de Montes-Claros: "Cosa sabida es, escribe, la mucha gente española que hay en esas provincias, así de la que de acá va de ordinario, como de criollos nacidos allá; y también se

---

/21/ J. Jaramillo Uribe: **El pensamiento colombiano en el siglo XIX**, Bogotá, 1964, p. 21.

/22/ Cfr. **De monarchia Hispanica**, 1641, p. 283.

tiene entendido que con ser mucha esta gente humilde y pobre no se inclina a trabajar en las labores del campo, minas, ni otras granjerías, ni a servir a otros españoles, y lo tienen por menos valer, de que resulta tanta gente perdida, y cargar sobre los indios el peso de todo el trabajo y servicio de los españoles" /23/.

Jovellanos, inspirado en el agrarismo del alma española, nos explicará que las tierras "es el primer objeto de ambición humana" por las siguientes razones: "es inseparable de la riqueza territorial; la dependencia en que, por decirlo así, están todas las clases de la clase proletaria; la seguridad con que se posee; el descanzo con que se goza esta riqueza y la facilidad con que se transmite a una remota descendencia" /24/. Siglos más tarde, Ortega y Gasset puede todavía escribir: "Somos un pueblo 'pueblo', raza agrícola, temperamento rural. Cuando se pasan los Pirineos y se ingresa en España, se tiene siempre la impresión de que se llega a un pueblo de labriegos. La figura, el gesto, el repertorio de ideas y sentimientos, las virtudes y los vicios son típicamente rurales" /25/.

Este hombre español, con esta forma de vida y con esta escala de valores no era, ciertamente, el indicado para enrutarse por los caminos de la revolución industrial, por los caminos de la nueva ciencia ni por las sendas de una reflexión filosófica que tomara dichos fenómenos como puntos de apoyo. El español, con su mentalidad feudal, estará inclinado a desarrollar una cultura de letras y una filosofía -tipo escolástica decadente- con que distraerse en las horas de ocio de una vida señorial y agraria. Bajo esta luz podemos leer la Cédula de Felipe mediante la cual establecía en 1580 una cátedra en Santafé de Bogotá, lo que hace "deseando Nos que esos reinos y provincias se ennoblesiesen y tuviesen los hijos de los habitantes en ellos, donde entretenerse y gastar el tiempo de la juventud en virtuosos ejercicios". Con palabras parecidas defenderá el Presidente de la Real Audiencia en 1595 el propósito de los Dominicos de fundar una universidad: "con esta virtuosa ocupación, dice, se apartarán y huirán de la ociosidad, ocasión de muchos vicios, que por los mozos de este Reyno es acostumbrada" /26/.

El hombre español que llegó a nuestra América no poseía, pues, una vocación científica, técnica o filosófica. Aún más, su instrucción era mínima. El futuro terrateniente sólo tenía una preocupación: el lucro y la hazaña, a través de los cuales esperaba alcanzar el señorío que se le negaba en su Patria. Ciertamente no fue un interés cultural o humanista el que llevó a los conquistadores hasta las arcas de los monarcas y banqueros a solicitar un apoyo financiero para su empresa, como tampoco los banqueros y los monarcas respondieron positivamente a la petición de los conquistadores movidos por un interés semejante. Desde el punto de vista oficial el objetivo de la conquista y colonización fue del orden económico: búsqueda de materias primas, establecimiento de nuevas fuentes de recursos fiscales, encuentro de nuevos mercados.

De acuerdo con lo anterior surgirá en la América Hispana, a través de

---

/23/ En J. Solórzano: **Política Indiana**, Madrid, 1736, II, p. 74.

/24/ Cfr. **Obras**, Madrid, I, 1935, p. 149.

/25/ **España Invertebrada**, Madrid, 1948, p. 129.

/26/ Cfr. A. Rodríguez Cruz, op. cit., I, p. 51.

instituciones como las Encomiendas, los Resguardos, la Mita, etc., una sociedad de tipo feudal y esclavista. Permítasenos hacer una larga cita de la *Historia de los Indios de la Nueva España*, escrita por Fray Toribio de Benavente o Motolinía en 1541, cita que nos ilustra sobre este tipo de sociedad y que nos libera de escribir sobre los horrores de una tal sociedad, horrores incompatibles con el Evangelio y que, sin embargo, como ya lo hemos dicho, nunca llegaron a ser tema de reflexión para nuestros filósofos. Pero recordemos antes que Fr. Toribio trataba con su obra de descalificar lo que se llegó a llamar la Leyenda Negra de Las Casas. En este sentido su testimonio es aún de mayor valor: "Luego que la tierra se repartió, los conquistadores pusieron en sus repartimientos y pueblos a ellos encomendados, criados (calpixques o estancieros) o negros para cobrar los tributos y para entender en sus grangerías. Estos residían y residen en los pueblos, y aunque por la mayor parte son labradores de España, hanse enseñoreado de esta tierra y mandan a los señores principales naturales de ella como si fuesen sus esclavos... En los años primeros eran tan absolutos estos calpixques en maltratar a los Indios y en cargarlos y llevarlos lejos de su tierra y darles otros muchos trabajos, que muchos Indios murieron por su causa y a sus manos, que es lo peor. Y hoy en día se hacen servir y temer como si fuesen señores absolutos y naturales, y nunca ofra cosa hacen sino demandar, y por mucho que les den nunca están contentos, que a doquieraque están todo lo enconan y corrompen, hediendo como carne dañada, y que no se aplican a hacer nada sino a mandar; son zánganos que comen la miel que labran las pobres abejas, que son los indios, y no les basta lo que los tristes les puden dar, sino que son importunos... En los primeros tiempos los indios hacían grandes tributos y servicios... mas como los tributos eran tan continuos que apenas pagaban uno, que los obligaban a otro, para poderlos cumplir vendían los hijos y las tierras a los mercaderes y faltando de cumplir el tributo hartos murieron por ello, unos con tormentos y otros con prisiones crueles, porque los trataban bestialmente, y los estimaban en menos que a las bestias... Para el servicio de las minas iban de sesenta leguas y más a llevar manteniemiento los Indios cargados, más la propia comida; y sea por los trabajos sea de hambre (porque se les acababa la comida) morían... De estos y los esclavos que murieron en las minas fue tanto el hedor, que causó pestilencia en especial en las minas de Oaxyecac, en las cuales media legua a la redonda y mucha parte del camino, apenas se podía andar sino sobre hombres muertos o sobre huesos; y eran tantas las aves y cuervos que venían a comer sobre los cuerpos muertos, que hacían gran sombra al sol, por lo cual se despoblaban muchos pueblos, así del campo como de la comarca; otros indios huían a los montes y dejaban sus casas desamparadas..." /27/.

Si en la América del Norte se hace presente el hombre de mentalidad burguesa dando un impulso acelerado a la actividad comercial e industrial y creando una civilización alrededor de sus factorías, en la Nueva Granada el nuevo Sancho Quijotizado hace de la tierra el objeto de su codicia y lo hace, como lo hemos dicho, no con un sentido económico sino como instrumento para alcanzar una distinción señorial. Como lo dijo Hegel en una profunda frase, América del Norte fue colonizada, América del Sur fue conquistada.

Felipe II validará en 1591 los títulos de propiedad sobre la tierra mediante

---

/27/ Historia de los Indios de la Nueva España, Madrid, p. 240.

el pago de un tributo que, como lo hemos dicho, era uno de los objetivos de la Corte. Sólo el trabajo del esclavo y del indígena le permitirá al colonizador progresar lentamente. Si la preocupación constante de Norteamérica fue el perfeccionamiento continuo de sus fuerzas productivas, la de nuestros gobernantes fue la del robustimiento del régimen tributario.

Se crea en un primer momento la Encomienda, según la cual, el indígena pagando un determinado tributo al encomendero, se hacía digno de recibir un endoctrinamiento religioso. Imposibilitado para pagar este tributo en efectivo, el indígena terminará pagándolo con 'servicios personales', convirtiéndose así, poco a poco, en esclavo.

Hacia finales del siglo XVI se crean los Resguardos ante la amenaza de extinción de la raza indígena, extinción originada en la violencia, la dureza de los trabajos a los que eran sometidos los indios, en las epidemias y en los cambios de clima, tal como lo hemos podido leer en el testimonio de Motolinía. Mediante la creación de los resguardos, las tribus recibieron determinadas porciones de tierra que quedaban fuera del comercio legal. Como contrapartida, los indígenas debían pagar un tributo a la Corona. De esta manera los indios podían subsistir mediante una economía de autoabastecimiento, la Corona aseguraba una nueva fuente tributaria y los colonizadores podían continuar su acción con la ayuda de los indígenas /28/.

Vale la pena recordar el fenómeno de la esclavitud. La vocación feudal y señorial del español hizo de la mayoría de los conquistadores de vasallos, labriegos y vagos en sus tieras, en 'señores' y amos en las nuestras. En un primer momento los indígenas fueron esclavizados: mediante Cédula Real del 12 de abril de 1495 fue autorizada la venta de los aborígenes como esclavos. Ante la muerte de miles y miles de éstos, Carlos V fue llevado en 1528 a abolir la esclavitud de los aborígenes. De hecho, esta esclavitud continuó y fue acrecentada con la importación de esclavos africanos autorizada en 1516. Mediante el proceso del mestizaje el poder económico fue pasando de los conquistadores peninsulares a sus descendientes criollos quienes supieron invocar a sus antepasados para defender sus propios intereses y pretender una igualdad política tanto a nivel del gobierno virreinal como a nivel de la Juna Central de España /29/.

Los datos anteriores nos permiten tener una idea de la sociedad feudal y esclavista que se delineó en la Colonia, sociedad alimentada ideológicamente por la idea del 'Orbe Cristiano'. Esta sociedad y esta idea constituyen factores que debemos tener en cuenta para comprender la mentalidad filosófica entonces existente y los límites dentro de los cuales esta mentalidad se enmarcaba.

/28/ Los Resguardos fueron abolidos en 1821. Las tierras fueron repartidas entre los miembros de las familias indígenas, dándoles la posibilidad de hacer de ellas lo que a bien tuviesen. Muy pronto los latifundistas, aprovechando la ignorancia de los indígenas, las fueron adquiriendo a precios irrisorios, originándose así el fenómeno de las 'haciendas'.

/29/ Recordemos la argumentación de Camilo Torres en su **Memorial de Agravios**: "Las Américas, Señor, no están compuestas de extranjeros a la nación española. Somos hijos descendientes de los que han derramado su sangre para adquirir estos nuevos dominios a la Corona Española... Así, no hay que engañarnos en esta parte: tan españoles somos como los descendientes de Don Pelayo, y tan acreedores, por esta razón, a las distinciones, privilegios, y prerrogativas del resto de la nación como los que, salidos de la montaña, expelieron a los moros y poblaron sucesivamente la península; con esta diferencia, si hay alguna, que nuestros padres, como se ha dicho, por medio de indecibles trabajos y fatigas, descubrieron, conquistaron y poblaron para España este Nuevo Reino" Ver **Cómo nació la República de Colombia**, Bogotá, 1965, p. 190.

C.— La situación de la filosofía en la España del Siglo XVII

El descubrimiento de América y las protestas de un buen número de misioneros contra los horrores de la conquista contribuyeron en buena parte para que durante el sigo XVI se diera en España un nuevo auge del pensamiento escolástico, auge que por su calidad justificó el que se hablara de una "segunda escolástica". Francisco de Victoria, Domingo Soto, Melchor Cano, Pedro Fonseca, Domingo Báñez, Luis de Molina, Gabriel Vásquez, Francisco Suárez son algunos de los nombrs de escolásticos que iluminaron los campos de la teología, la filosofía y el derecho en el Siglo de Oro español. Los principios éticos y jurídicos defendidos por estos pensadores fueron decisivos para la configuración de las Leyes de Indias, para la aparición del derecho internacional e, inclusive, para la laicización del Estado con tesis como aquellas que justificaban el regicidio o que proclamaban el origen popular de la autoridad.

Las universidades de México y de Lima, fundadas en el siglo XVI, pudieron recibir el influjo de las personalidades citadas, ya que buen número de sus profesores fueron discípulos de dichos pensadores. Recordemos cómo desde México se busca la presencia 'en persona' de algunos de ellos. A petición del Obispo de México el emperador Carlos V escribe el 18 de abril de 1539 a Francisco de Victoria pidiéndole que envíe allí a sus 12 mejores discípulos, y en mayo de 1540 invita a Domingo de Soto para que viaje a la capital azteca "para que con vuestras buenas y santas letras os halláredes en la determinación de muchas dudas que cada día se ofrecen a los religiosos y eclesiásticos que allá residen" /30/.

Nuestros centros de formación superior, fundados un siglo más tarde, no tuvieron la buena suerte de recibir la influencia benéfica de los pensadores del Siglo de Oro. Nuestras primeras universidades son fundadas en el siglo XVII, cuando el pensamiento escolástico español entró en plena decadencia. ¿Cómo explicar essta decadencia?

Sin duda que una de las causas explicativas se encuentra en el hecho de que los pensadores españoles, ante la necesidad de mantener la cohesión de la comunidad imperial y de enrutar al Estado por caminos de prosperidad, se dedicaron a discutir las normas más adecuadas para la educación de los príncipes /31/.

Pero hay otra causa que nos parece más importante que la anterior y es la ignorancia que guardaron los pensadores de la 'segunda escolástica' frente a la ruptura epistemológica que se venía produciendo más allá de las fronteras españolas. Copérnico, Kepier, Galileo, habían creado la 'nueva ciencia' con cuyas categorías el hombre buscaba una nueva comprensión de la realidad e intentaba un dominio de la naturaleza nunca antes soñado. Y mientras la nueva ciencia originaba en Francia e Inglaterra una nueva reflexión filosófica a base de categorías como las de relación, cantidad, actualidad y eficiencia, más acá de los Pirineos la segunda escolástica continuaba jugando con las antiguas categorías de sustancia, cualidad, acto y potencia, finalidad, etc.

La revolución científica y filosófica dio origen a la revolución industrial al Norte de España. La segunda escolástica al marginarse de la revolución

---

/30/ Cfr. V. Carro, op. cit., pp. 90-91.

/31/ Cfr. J. Jaramillo Uribe, op. cit., p. 3.

cultural contribuyó al marginamiento de España de la revolución industrial, marginamientos que, sin duda, han contribuido hasta el día de hoy para que Latinoamérica esté siempre en retardo frente a Europa en lo cultural y en lo industrial.

Hay, pues, a partir del sigo XVII, una decadencia del saber en España. Desde el punto de vista de la filosofía, la situación es aún más grave, pues no solamente se está al margen de los grandes problemas planteados por la nueva filosofía, sino que ni siquiera se añade un grano de arena a los grandes temas que habían permitido hablar de una segunda escolástica en el siglo XVI. La reflexión filosófica española, totalmente bajo la influencia de la fe, seguía los pasos de una escolástica decadente, sin vida y en función exclusiva de la teología. La investigsación brillaba por su ausencia, entre otras razones, porque ella necesariamente implica una actitud crítica y una voluntad de innovación, lo cual era inaceptable en un medio en el cual la conciencia del significado de la fe en el proceso histórico patrio, debía oponerse a todo aquelo que de alguna manera pudiese poner en peligro la idea de un Orbe Cristiano, de manera especial al virus de la Reforma Protestante. Fue así como la enseñanza de la filosofía presentaba un carácter verbalista y retórico: se enseñaba a discutir por discutir mediante una lógica empobrecida. Es necesario mencionar aquí cómo el texto fundamental para la enseñanza de la filosofía era las *Summulae Logicales* de Pedro Hispano. Ahora bien, este texto comprendía los siguientes tratados: *"De enuntiatione"* (correspondiente al *Peri hermeneias* de Aristóteles), "De universalibus" (correspondiente al *Isagoge* de Profirio), "De praedicamentis" (basado en el primer libro del *Organon*), "De syllogismis simpliciter" (correspondiente a los *Primeros analíticos*), "De locis dialecticis" (correspondientes a los sofísticos) y "De terminorum propietatibus" tratado éste que se fue ampliando con el tiempo hasta constituir la base de la enseñanza de la lógica. De esta manera se le fue dando cada día más importancia a los temas relacionados con el lenguaje y la disputa. A esto se unía la ausencia de un tratado que correspondiera a los Analíticos Posteriores en los cuales Aristóteles había estudiado lo relacionado a una teoría de la ciencia y de la demostración. Nada de raro, entonces, que la lógica se convirtiera en un puro formalismo y en un exagerado verbalismo muy útil para abogados pero sin significado para una auténtica reflexión filosófica.

Es digno de tenerse en cuanta, por otra parte, que la poca reflexión filosófica se desarrollaba dentro de los estrechos claustros universitarios o conventuales sin repercusión en los medios cultos. Un Suárez o un Francisco de Victoria ejercieron su influencia en otros medios: en Hugo Grocio, en Descartes, en Leibniz pero no en la misma España. Nosotros podemos hablar con exactitud de una Francia cartesiana o de una Alemania leibniziana. Sería inexacto hablar de una España suareciana /32/.

Para ilustrar la situación de la enseñanza universitaria en la España del siglo XVII citemos el testimonio de Sor Agueda M. Rodríguez quien, durante largos años, investigó el significado histórico de Salamanca y su influjo en nuestras universidades hispanoamericanas para llegar a confesar que "en el primer tercio del siglo XVII todavía conservaba (Salamanca)

/32/ Es muy diciente que las Discusiones metafísicas de Suárez, su obra cumbre en filosofía, sólo comenzó a ser traducida y publicada en español por la Editorial Gredos a partir de 1960.

mucho de su fulgor, pero a partir de entonces la decadencia aumenta progresivamente, y va paralela a la ruina política de la nación. La Salmantina había quedado al margen de los adelantos científicos de la época, entregada a un puro formalismo en el saber y a las luchas internas que degeneraron a veces en debates sangrientos. La vida universitaria se reduce a rencillas entre órdenes religiosas y a preocupación exagerada por las ceremonias y etiquetas" /33/.

Como testimonio acerca del desconocimiento total de la nueva ciencia, veamos el testimonio de Diego de Torres Villaroel quien, con un poco de exageración pero con mucho de verdad, nos describe la situación de las matemáticas en la Salamanca del siglo XVII, con las siguientes palabras: "De la facultad que cogí para ocupación y comercio con que ganar la vida, sólo agarré en la tienda de un vejestorio computista unos arapiezos miserables y raidos de astronomía, con las que malvestí la farándula de mis calendarios... Yo bien conocía mi ignorancia y mi ceguedad... pero también sabía que estaba en la tierra de los ciegos, porque padeció entonces la España una obscuridad tan afrentosa, que en estudio alguno, Colegio, ni Universidad de sus ciudades había un hombre que pudiese encender un candil para buscar los elementos de estas ciencias. Esta desdicha, mis temeridades y los espíritus del refrán de que en tierra de ciegos el tuerto es rey, me arrempujaron a Salamanca a leer la cátedra que hacía treinta años que estaba sin Maestro y vacante por más de doscientos. Entré en ella, y me duró su posesión veinticuatro años... Hallé en esta Madre de la sabiduría a este desgraciado estudio sin reputación, sin séquito, y en un abandono terrible, nacido de la culpable manía en que estaba el mayor bando de los escolares, así de ésta como de las demás escuelas; porque unos sostenían que las matemáticas era un cuadernillo de enredos y adivinaciones como la jerga de los gitanos, las charlatanerías de los titiriteros, y los deslumbramientos de los Maese--Corrales, y que todos sus sistemas y axiomas no pasaban de los cubiletes, las pelotillas, las estopas y la taleja con su Juan de las Viñas. Otros menos piadosos y más presumidos, sospechaban que estas artes no se aprendían, sino que se recibían con los soplos, los estregones y la asistencia de los diablos; y del partido de esta impiedad eran los barbones jurisconsultos, apoyándose con ademanes de oráculos en las citas de su título mal entendido de *Mathematicis, et maleficis*... Así me vi en esta insigne Escuela... y ya conferenciando, ya construyendo globos de barro, esferas de papel y pantoneras de palitroques, logramos que respirase y diese algunos quejidos esta sofocada y cuasi difunta profesión... Con los alientos y la bulla, y el ruido de mis roncos calendarios conseguimos despertar a la España de la modorra en que yacía; y en nuestro tiempo comenzaron a abrir los ojos ya esperezarse muchas de las Academias dormidas, y a vivir nuevamente otras congregaciones que están dando hoy al Reino honor y la utilidad que supieron ponerle en otras edades" /34/.

La situación del pensamiento español a partir del siglo XVII, siglo en el cual se inicia la fundación de nuestros centros de enseñanza superior, cons-

---

/33/ **Op. cit.**, p. I, p. 23. Los siguientes datos estadísticos nos permiten visualizar la decadencia de Salamanca: en 1546, a la muerte de Victoria, los estudiantes salmantinos sumaban 5.130; en 1700 su número se había reducido a 1.923, y en el año 1812 tenemos la cifra irrisoria de 35 alumnos.

/34/ **Obras**, Salamanca, 1752. Citado por C. A. Rodríguez: **op. cit.**, I, p. 132.

tituye, pues, uno de los factores principales para la pobreza del nuestro pensamiento colonial. Poco o nada podía ofrecelerle en esos momentos España a la ZNueva Granada para que en sus universidades floreciese la reflexión filosófica.

D.— La pobreza cultural y económica del Nuevo Reino de Granada

Otro factor que debemos tener en cuenta fue la pobreza cultural y económica de la Nueva Granada. En México y en el Perú los españoles encontraron pueblos ricos y poseedores de una cultura que cada día admiramos más y más. Allí los españoles se vieron enfrentados a una situación que, hasta cierto punto, constituía un reto intelectual. En el territorio que se llamaría Nueva Granada no encontraron los españoles una casta sacerdotal para entablar con ella un combate ideológico ni se vieron obligados a pensar en determinadas técnicas para explotar una rica naturaleza.

Los españoles encontraron aquí una gran pluralidad de pequeños pueblos dispersos en un territorio geográficamente de difíciles comunicaciones. Entre estos pueblos no existía una unidad política. Sólo el pueblo chibcha había iniciado el proceso de constitución de una federación de tribus, proceso que fue interrumpido por la acción conquistadora. Tampoco existía una unidad cultural. A la pluralidad de pequeños pueblos correspondía una pluralidad muy desigual de cultural, cuyas manifestaciones no pueden compararse, ni de lejos, con las manifestaciones que se dieron en México o en Perú.

La escasa densidad demográfica de la población indígena explica en buena parte el rápido proceso de mestizaje. Este rápido mestizaje dio lugar a dos fenómenos que se deben tener en cuenta para el tratamiento del quehacer filosófico colonial: la rápida sustitución de las culturas nativas por la española y la rápida sustitución de los cultos tribales por el catolicismo.

Esta reducida población blanca y mestiza (menos de un millón en 1778), católica y dominadora de la lengua española, sólo alcanzó niveles discretos en lo económico dada la pobreza del país. Todavía a principios del siglo XIX el francés Gaspard de Mollien podía afirmar que en Santa Fé de Bogotá no había más de 10 comerciantes cuyo capital ascendiera a 100.000 pesos. Nuestros terratenientes se podían vanagloriar por la extensión de sus propiedades, pero no por la rentabilidad de éstas: la propiedad del Marqués de San Jorge, por ejemplo, cuya extensión era de 70.000 hectáreas no le llegó a producir una renta de 18.000 pesos anuales. Tampoco la minería se puede comparar con la de otras regiones: a fines del siglo XVIII las exportaciones de metales de Nueva Granada sólo ascendía a tres millones, mientras las de México sumaban veintidós millones y medio.

Lo anterior explica por qué en la Nueva Granada no se dio una nobleza: mientras México tuvo 50 marqueses, Nueva Granada sólo tuvo cuatro. La corona ofrecías títulos pero no se encontraban los postores neogradinos a causa de los altos derechos fiscales. Recordemos cómo a Don José María Lozano, Marqués de San Jorge, le fue exigida la devolución de su título por falta de pago de las deudas de lanza /35/.

/35/ J. Jaramillo Uribe: **La personalidad histórica de Colombia y otros ensayos**, pp. 136-153. En estas páginas el lector podrá encontrar una exposición detallada de los datos sintéticos que nosotros les hemos ofrecido.

Los sintéticos datos anteriores teníamos que mencionarlos para aproximarnos históricamente a la filosofía dada en la Colonia. Una reducida población blanca y mestiza, impregnada de catolicismo y repartida en pequeños núcleos urbanos (Santa Fé tenía 3.000 habitantes), núcleos de ambiente conventual (250 capillas y oratorios) sólo exigía la mediocre formación de una élite para ocupar los pocos puestos burocráticos tanto en lo civil como en lo eclesiástico.

Los centros superiores de estudio aparecen, como lo hemos dicho, un siglo después de la fundación de las universidades de México y de Lima. Serán centros dirigidos por la Iglesia para preparar en teología y en derecho esa reducida élite exigida por la burocracia eclesiástica y civil. El quehacer filosófico sólo tendrá un carácter académico. Se estudiará filosofía no por la misma filosofía, sino como instrumento para poder llevar a cabo los estudios de teología o de jurisprudencia.

Si la cultura peninsular era profundamente 'religiosa', la de la Nueva Granada lo será con mayor razón "porque aquí el criollo, el mismo español residente y el mestizo (el indio seguía todavía viviendo en su mundo cultural prehispánico) no tenían ni las preocupaciones ni los conflictos con el mundo externo que tenía el español peninsular. Menos aún los que tenía el hombre europeo donde había surgido la cultura del Renacimiento, ni el afán de goce de la vida, ni el lujo, ni la pretensión de domino sobre la naturaleza que daba nacimiento a la ciencia moderna, ni los conflictos que ésta planteaba a las conciencias piadosas, ni las luchas políticas entre la Iglesia y el Estado inquietaban al hombre que empezaba a pensar y a vivir culturalmente en América. Los criollos y mestizos de fines del siglo XVI y del siglo XVII, en el Nuevo Reino de Granada, los contemporáneos de Rodríguez Freile, de Domínguez Camargo o de Sor Francisca Josefa de la Concepción, vivían quizás en el mundo extraño de la vida indígena, en la inseguridad ante una naturaleza exuberante y misteriosa, en pobreza y precariedad de vida, pero no tenían dudas sobre a quién servir, ni sobre a quién acudir en caso de conflictos morales. Vivían seguros de la razón de ser de la monarquía, seguros del valor de la tradición, y sobre todo, seguros de su fe religiosa, ciertos de la justicia y bondad de Dios. Sus preocupaciones dominantes eran la conservación de la honra y la preparación para la otra vida. Tampoco llegaba a la aislada Santa Fé, ni a las ciudades del Nuevo Reino como Popayán o Cartagena la intensa corriente de libros y las activas influencias de pensamiento que conducían, por ejemplo, a Sor Juana Inés de la Cruz en México, a preocuparse por la obra de Descartes y es por la nueva filosofía científica" /36/.

Dada toda esta situación anterior, nuestros misioneros no necesitaban mayor preparación. De la mayoría de ellos se podría decir lo que Las Casas decía de Alfonso del Espinal, aquel superior enviado por el gobernador de La Española para defender ante las Cortes los intereses de los colonizadores: "era celoso y virtuoso eligioso pero no letrado, más de saber lo que comúnmente muchos religiosos saben, y todo su estudio era leer, en la Suma Angelica para cofessar" /37/. Son muchos los testimonios existentes sobre la lamentable situación cultural del clero neogranadino. El Padre Gonzalo de Lyra nos informa que "la ignorancia estaba muy arraigada por no haber estudios ni curiosidad en los eclesiásticos, y así los curas y pastores eran a

---

/36/ Ibid., p. 106.

/37/ Historia de las Indias, Libro III, c. V.

una mano tan idiotas que no habían tomado el arte de la lengua latina en las manos''. El mismo autor narra el caso de un clérigo que confesó en el examen de oposición para un beneficio que lo habían ordenado sin haber hecho ninguna clase de estudios /38/.

Para la formación rudimentaria de los misioneros existían los 'seminarios de misiones'. Al lado de estos sugen los centros superiores -Universidades o Colegios Mayores- en los cuales se prepara aquella élite selecta del clero llamada a ocupar ciertas posiciones de poder o de dignidad, posiciones desde las cuales se orientaba todo el proceso de evangelización. Según disposiciones legales, para ocupar el puesto de Prior -superior- de los conventos dominicos era indispensabe poseer un título. Así lo exigía el Capítulo General de 1569 /39/. Otro tanto se exigía para las altas posiciones de las curias episcopales. Añadamos a esto que los títulos otorgaban cierta dignidad que permitía el acceso a los mejores curatos.

A causa de este carácter elitista, el número de alumnos era reducido. Según un informe del Cabildo de Sanga Fe al Rey, los estudiantes en 1628 sólo eran cuatro y los estudiantes graduados hasta entonces en la Tomista "eran cuatro o cinco de fuera y el grado de maestro dado a un religioso de San Agustín ilegalmente" /40/. Las Ordenaciones promulgadas por Francisco Suárez en 1658 para la Universidad Tomista determinaban que los colegiales sólo fueran 12 /41/. Por su parte, el Provincial de los Franciscanos ordenaba en 1710 que en el Colegio Mayor de San Buenaventura, que acababa de iniciar labores, podían seguir estudios los religiosos más destacados de los conventos de Tunja, Cartagena y Santa Fe, tres para que se dedicaran al estudio de la filosofía y tres para el estudio de la teología /42/.

Dada la inexistencia de otros centros de estudis diferentes a los eclesiásticos, algunos miembros de la 'aristocracia' en formación asistirán a estos centros. De esta forma el carácter elitista se acentuaba. Sergio Arboleda escribió al respecto: "La carrera ecleiástica estaba abierta a todas las clases y a todas las razas, y era natural que muchos aspirasen a ella, bien por celo religioso, bien por noble ambición, o bien aún por interés; pues el eclesiástico distinguido por sus virtudes, cualesquiera que fuese su origen, era de hecho un miembro de la aristocracia colonial, figuraba en la primera sociedad, era consultado por los gobernadores, y por respeto a él, su familia ve-

---

/38/ Frente a la moral 'sabiduría' cuya finalidad no es el dar respuestas concretas a casos concretos de comportamiento sino el presentar ideales que deben realizarse para darle a la vida un sentido de plenitud, encontramos la 'moral código' que trata de dar una norma concreta para cada acción, cuyo cumplimiento justificaría al hombre delante de Dios. Quien se guía por una moral tal, solo podrá realizarse mediocremente. El cun plimiento de estas normas, las más de las veces, solo sirve para justificar una vida inmoral. La casuística responde a esta moral código. Consideramos que la casuística hizo que durante varios siglos se presentara la llamada ley natural como idéntica a la moral cristiana y que dicha moral, lo que es peor, fuese presentada en forma totalmente negativa.

/39/ Como uno de los datos más dicientes acerca de la falta de seriedad de la Universidad Tomista, recordemos cómo el Padre Suárez al promulgar sus estatutos en 1658 se refiere a los priores que se han graduado mediante el pago de una suma de dinero sin haber hecho los estudios correspondientes. Cfr. A. Salazar: "Ordenaciones del Colegio de Santo Tomás", en **Thesaurus**, 17 (1962), 677.

/40/ Cfr. A. Rodríguez Cruz, op. cit., I, 68-69.

/41/ Cfr. A. Salazar: "Las ordenaciones...", p. 663.

/42/ Archivo Provincial Franciscano, Libro de Patentes, Folio 268 r.

nía a ser considerada y respetada" /43/. Esta afirmación de Arboleda puede ser corroborada con testimonios de la época. Mencionemos dos que se refieren al Colegio Mayor de San Bartolomé. En un docodumento podemos leer cómo este Colegio "fue tan aceto a esta ciudad que los más principales de ella han puesto en él a sus hijos". Por su parte, el Provincial de los Jesuitas comunicaba a Roma en 1652 que San Bartolomé era "el almácigo de donde se han derramado los hombres más importantes del Reino" /44/.

E.— Objetivos de los Centros Universitarios

Hemos afirmado que nuestros primeros centros de enseñanza a nivel universitario fueron fundados por la Iglesia para preparar la élite que debería orientar el proceso de evangelización. Esto lo podemos comprobar más detalladamente al examinar los documentos que se refieren a la fundación de cada uno de ellos. En 1617 Felipe II se dirige a su embajador en Roma, el Cardenal Borja y de Velasco, pidiéndole obtener del Papa la gracia de que las universidades dirigidas por los Jesuitas pudiesen otorgar títulos académicos. ¿Qué razones invoca? "Porque he entendido, escribe, que los vecinos de algunas ciudades distintas de las dos de los Reyes y México de mis Indias Occidentales donde hay universidades no pueden con comodidad enviar a ellas sus hijos para que estudien las facultades de Artes y Teología y *conviene al Serivicio de Dios y mío y bien de las almas* de aquellos naturales animarlos a que lo hagan para que estudiando las dichas facultades se habiliten y hagan capaces y haya hombres doctos en ella *para la predicación del Santo Evangelio y administración de los Sacramentos,* os ruego y encargo que de mi parte supliquéis a Su Santidad tenga por bien de conceder a los Colegios de la Compañía de Jesús de las Islas Filipinas, provincias de Chile, Tucumán, Río de la Plata y Nuevo Reino de Granada... que los estudiantes... puedan ser graduados" /45/.

Este texto real encaja perfectamente dentro de la visión de un Orbe Cristiano y su argumentación será utilizada en una u otra forma por los diversos centros universitarios. Veámoslo.

1). Universidad Tomista

Los religiosos dominicos fundaron la primera casa de estudis para la formación de sus religiosos en 1571 en el Convento del Rosario de Santafé de Bogotá. En 1580 el Capítulo General de la Orden decide erigir una universidad en dicho convento, decisión que es aprobada por Gregorio XIII mediante la Bula *Romanus Pontifex.* El Rey, utilizando el Patronato, se niega a dar el pase necesario a la Bula. Años más tarde, en 1595, el Presidente de la Real Audiencia a una consulta del Rey sobre la conveniencia de una universidad en el convento dominicano escribe que "el haber Universidad es conveniente y aún necesario en esta República y Reino, porque los hijos dél tengan en donde aprender las letras y virtud con que se hagan capaces de tener doctrinas, teniendo ciencia *para instruir y enseñar a los naturales el camino*

/43/ La República en la América Española, Bogotá, 1951, p. 70.

/44/ Cfr. J. M. Pacheco, Op. cit., pp. 130, 142.

/45/ Cfr. A. Rodríguez Cruz, Op. cit., I. 55.

de la salvación de la cual hay gravísima falta" /46/.

En 1608 los dominicos fundan el Colegio de Santo Tomás gracias a los buenos deseos de Gaspar Núñez quien en su testamento dejaba parte de su fortuna para una fundación en la que los que quisieran pudieran recibir una instrucción "*en las cosas de la Iglesia y servicio del culto divino*" /47/. En 1612 el Papa Pablo V autoriza trasladar el caracter de universidad otorgado en 1580 al Colegio del Rosario a este nuevo Colegio. La Bula tampoco recibe en esta ocasión el 'pase' real necesario. En 1619 Pablo V escribe su Bula *Charissimi in Christo* mediante la cual concede a los obispos del Nuevo Mundo la facultad de otorgar títulos a los que hubiesen estudiado cinco años en los colegios de los Dominicos ya que "hay gran penuria de hombres en aquellos lugares que estén capacitados en los estudios de la lógica, la filosofía y la teología *para la predicación de la palabra de Dios y la administración de los Sacramentos*" /48/.

Esta Bula recibe el 'pase regio' en 1624. Seis años más tarde la bula de 1612 recibe igualmente el 'pase' pero su ejecución sólo se realiza el 4 de agosto de 1939.

A partir de esta fecha hasta 1798 la historia de la Universidad Tomista está llena de sinsabores. La lucha entre dominicos y jesuitas como también la organización de la universidad y la calidad académica de sus estudios dieron origen a una serie de determinaciones oficiales mediante las cuales no sólo se limitaba la facultad de la universidad para otorgar títulos sino que se le prohibía el otorgarlos. En 1685 el Papa, ante el hecho de que los graduados en la universidad eran rechazados para los cargos y las dignidades, considera que "no habrá nadie que quiera dedicarse al estudio de Santo Tomás, y dentro de poco tiempo el dicho Colegio, que hoy es seminario de letras, quedareá suprimido, la universidad clausurada y se extinguirá en aquellos lugares la doctrina de Santo Tomás". Al ratificar el carácter universitario de la Tomista el Papa se expresa así: "de tal modo que los graduados... sean considerados hábiles e idóneos como graduados en universidades públicas, a fin de que con gloria para Dios y beneficio público y propagación de la Fe, se extienda también la doctrina de Santo Tomás de Aquino" /49/.

2). Colegio Mayor de San Bartolomé y Universidad Javeriana

A los pocos años de estar la Compañía de Jesús en tierras neogranadinas sus religiosos ya estaban prestos para iniciar sus labores docentes. En 1551 Antonio González se dirige a Felipe II suplicándole se le permitiese a la Compañía la fundación de un Colegio ya que "entiendo este ha de ser el único remedio de esta tierra para que sienta el fruto del Evangelio a que V. Magd. está tan obligado y los que acá gobernamos en su real nombre"

/46/ Ibid., I, 51.

/47/ Ver Testamento en A. Salazar: **Los estudios eclesiásticos...**, p. 546. Este testamento dio lugar a una larga disputa entre Dominicos y Jesuitas que influyó notablemente en la buena marcha de sus centros de estudios.

/48/ Cit. por A. Rodriguez Cruz, op. cit., p. 68.

/49/ Ibid., p. 83.

/50/. En 1602 el Consejo de Indias recomienda al Rey la fundación de un colegio de los jesuitas con la misma argumentación: "conviene que en el dicho Nuevo Reino haya ministros que con gran fervor y amor acudan a procurar la salvación de las nuevas plantas y que haya estudio para que la juventud se ocupe en ejercicios virtuosos". El Rey autoriza la fundación "para que con su buena doctrina ayuden a la conversión y enseñanza de los indios, y la juventud se ocupe en ejercicios virtuosos y necesarios para su buena crianza, por haber mucha gente moza y clérigos criollos que tienen necesidad de estudio y doctrina" /51/.

Con estas autorizaciones los Jesuitas fundan su Colegio Máximo. Casi simultáneamente, en 1605, el arzobispo de Santafe, Bartolomé Lobo Guerrero funda el Colegio de San Bartolomé para la formación de sus futuros sacerdotes. "Fundamos el Colegio... para gloria de Dios N. Sr. y para bien espiritual de los fieles" podemos leer en el escrito del Arzobispo. /52/. En los estatutos se indica que los estudiantes deben ser hijos legitimos, tener 12 años de edad, desear ser sacerdotes o ser descendientes de los conquistadores /53/. Los estudios propiamente dichos se harían en el Colegio Máximo de los Jesuítas.

En 1621 de acuerdo con los privilegios otorgados por Gregorio XV a los Jesuitas para otorgar titulos a sus estudiantes, el Colegio Máximo se convierte en la Universidad Javeriana.

De toda la documentación existente sobre la disputa mencionada entre Dominicos y Jesuitas quisiéramos mencionar otros dos que nos permiten juzgar sobre los objetivos perseguidos por los centros dirigidos por los Jesuítas. En documento de Inocencio XII de 1693 se reconoce que en la Javeriana se "hacían muchos progresos en la doctrina y virtud y se hacían capaces de entregarse a la salvación y conversión de los gentiles en esas regiones en las que la mies es mucha y pocos los operarios" /54/.

Finalmente en 1713 el Arzobispo Pedro Ordóñez Flórez y la Real Audiencia insisten ante el Consejo de Indias para que los Jesuítas puedan graduar a los estudiantes de la Javeriana "porque sin duda será de mucho fruto para el servicio de Dios y de V.M. y bien universal de estas Repúblicas, por el cuidado y vigilancia conque la dicha Compañía trata de la enseñanza y crianza de los que estudian en su Colegio, con recogimiento y virtud exemplar" /55/.

3). Colegio Mayor de San Buenaventura

Aunque la fecha de fundación de la actual Universidad de San Buenaventura fue la de 1708 /56/, los franciscanos habían iniciado su actividad

/50/ AGI, Audiencia de Santa Fe, Leg. 17, sec. 5.

/51/ Cit. por Pacheco, op. cit., I, 79-80.

/52/ Ver acta completa en D. Restrepo, op. cit., p. 88.

/53/ Cfr. A. Rodríguez Cruz, op. cit., I, 53.

/54/ Cfr. Ibid., I, 84.

/55/ AGI, Audiencia de Santa Fe, Leg. 19.

/56/ Cfr. A. Lopera, op. cit., p. 6.

docente muchos años antes. Entre 1596 y 1599 Fr. Luis de Meneses había enseñado Lógica. En 1605 el cronista Pedro Simón fue traído de España para que "comenzara a hacer el curso de artes, como lo comencé luego a diez y siete días del mes de mayo siguiente en el convento de Santa Fe, habiendo señalado para eso a nueve religiosos que lo oyeran, a que acudieron también más de treinta estudiantes seglares de la misma ciudad de Santa Fe, por el deseo que tenían de estudios, por no haberlos habido allí a propósito en ninguna parte de ella. Fui prosiguiendo hasta acabar el curso de artes y teología, después de lo cual salieron tres religiosos predicadores" /57/. A partir de 1623 los franciscanos organizaron su casa de estudios en el convento de San Francisco. Habiendo decretado en 1691 las supremas autoridades de la Orden que en las Provincias donde existiese una Universidad se crearán Estudios Primarios, es decir, estudios de filosofía y teología donde los religiosos recibieran una preparación apta para optar los títulos académicos, Fr. Diego Barroso inicia en 1708 la organización del Colegio Mayor de San Buenaventura. En marzo de 1715 Fr. José Sanz, Comisario General de Indias se dirige al Padre Barroso nombrándolo rector. Allí podemos leer cómo el Colegio ha sido fundado para que "en él se establezcan estudios en que los hijos de esa nuestra Provincia aprovechen en letras, para mayor crédito de ella y lustre de nuestra amada Religión" /58/.

4). Colegio Mayor de Nuestra Sra. del Rosario

Este Colegio fue el único que desde el primer momento fue ideado en función de estudiantes no clérigos. De aquí que además de los estudios filosóficos y teológicos se ofrecieran los de medicina y jurisprudencia. El carácter elitista e ideológico es, sin embargo, patente en los documentos que se refieren a su fundación. En efecto, en la consulta del Consejo de Indias al Rey del 17 de noviembre de 1651 sobre la fundación del Colegio con los privilegios de la Universidad de Salamanca se indica como objetivo el que los estudiantes conozcan "la doctrina de Santo Tomás y la jurisprudencia y medicina de que hay gran falta" /59/ y en el acta de inauguración del 18 de diciembre de 1653 se indica que se funda el Colegio "para que en él se instruyeran los laicos nobles y de buena índole" /60/.

Fr. Cristóbal de Torres definirá al Colegio Mayor en sus *Constituciones* como una "congregación de personas mayores, escogidas para sacar de ellas varones insignes, ilustradores de la República con sus letras, y con los puestos que merecerán en ellas, siendo en todo el dechado del culto divino y de las buenas costumbres, conforme al estado de perfección".

CONCLUSIONES

Hemos pasado revista a algunos de los elementos que deben ser tenidos en cuenta para lograr una aproximación histórica al quehacer filosófico de la

---

/57/ **Noticias historiales**, III, 179.

/58/ Cit. por A. Lopera, **op. cit.**, p. 7.

/59/ Cfr. A. Rodríguez Cruz, **op. cit.**, I, 76.

/60/ Ibid, p. 82.

Colonia. Se podrían haber analizado otros [illegible] y preparación intelectual de los alumnos que ingresaba[illegible] filosofía; las instituciones que, como la Inquisición, difi[illegible] impe[illegible]an un acercamiento a medios intelectuales diferentes al español; la mi[illegible]a organización académica de los estudios filosóficos, etc. Consideramos, sin embargo, que los factores que hemos analizado son los principales. En efecto:

1º. La influencia de la idea del 'Orbe Cristiano' nos permite comprender mejor el papel ideológico del proceso de evangelización durante la conquista y la colonia y, por consiguiente, el significado igualmente ideológico de la enseñanza de la filosofía para la pequeña élite encargada de dirigir dicho proceso. La idea del 'Orbe Cristiano' debe tenerse en cuenta, igualmente, cuando se quiera explicar el divorcio que históricamente se ha dado entre la realidad nacional y al reflexión filosófica; la permanente actitud de adaptación y aprendizaje que ha caracterizado al quehacer filosófico en nuestro medio; la falta de fijación de una temática vivencial que pueda ser 'sistematizada' filosóficamente; la ausencia, en fin, de una inteligencia creadora y critica.

2º Los objetivos de tipo económico y social, tanto del gobierno peninsular como de los españoles que realizaron la conquista y la colonización, dieron origen a una sociedad de tipo feudal y esclavista. Una filosofía escolástica no digerida y mucho menos enriquecida mediante una reflexión personal, era la más apropiada para una tal sociedad.

3º Nuestro centros de enseñanza filosófica aparecen en el siglo XVII, siglo en el cual la reflexión filosófica en España había llegado a los niveles más bajos de la historia. Los profesores de filosofía no tuvieron, pues, la oportunidad de entrar en contacto, directo o indirecto, con nombres de valía, como sí lo pudieron hacer aquellos que, en otras regiones de América, fueron discipulos de los grandes pensadores de la 'segunda escolástica' durante el siglo XVI.

4º La pobreza cultural y económica del Nuevo Reino de Granada no permitió que se diera en nuestro medio la exigencia de una amplia élite intelectual. Una mediocre formación era suficiente para el pequeño grupo que dirigia los destinos de nuestros reducidos centros urbanos. Para los tres mil habitantes de Santa Fe, que pasaban buena parte de su tiempo visitando las 250 iglesias y capillas, poca o ninguna importancia tenía el nivel de preparación filosófica de sus dirigentes.

DANIEL HERRERA RESTREPO

UN MANUSCRITO COLONIAL DEL FRANCISCANO IGNACIO A. PARRALES



BOGOTA
INSTITUTO CARO Y CUERVO
1975

De Thesaurus, Boletín del Instituto Caro y Cuervo, tomo XXX, 1975.

Imprenta Patriótica del Instituto Caro y Cuervo. — Yerbabuena.

UN MANUSCRITO COLONIAL DEL FRANCISCANO IGNACIO A. PARRALES

Al Doctor José Manuel Rivas Sacconi [1] y al Padre Francisco Quecedo [2] debemos la elaboración de catálogos de los manuscritos de profesores de la época colonial. A los manuscritos allí enumerados debemos añadir uno más que tuvimos el gusto de encontrar al revisar, en la sede principal de la Universidad de San Buenaventura, en Bogotá, las obras filosóficas que conformaban la antigua biblioteca del colonial Colegio Mayor de San Buenaventura, de la misma antigua Santa Fe [3]. Se trata de un manuscrito autógrafo del Padre Ignacio Antonio Parrales en el cual comenta la Física de Aristóteles. El nombre del Padre Parrales no era desconocido. El Doctor Rivas Sacconi menciona, en efecto, cinco tratados *In Sacram Scripturam* explicados por el Padre Parrales en el Real Colegio-Seminario de San Bartolomé entre los años 1769 y 1774 [4].

I. — El autor

Si tenemos en cuenta los títulos, los cargos ocupados y los manuscritos conservados podemos afirmar que el Padre Parrales fue uno de los más sobresalientes eclesiásticos de la segunda mitad del siglo XVIII. Los documentos que reposan en el Archivo Provincial Franciscano nos

---

[1] *Tratados didácticos de las universidades neogranatenses*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1946.

[2] *Manuscritos teológico-filosóficos santafereños*, en *Ecclesiastica Xaveriana*, vol. II, 1952, págs. 191-294.

[3] Sobre este colegio puede consultarse Alberto Lopera T., O. F. M., *La Universidad de San Buenaventura en Colombia — 1708 — (Esbozo para una historia)*, en *Franciscanum*, Bogotá, núm. 46, 1974, págs. 83-114. Hay separata. Cfr. también Fray José Abel Salazar, O. S. A., *Los estudios eclesiásticos superiores en el Nuevo Reino de Granada (1563-1810)*, Madrid, 1946, págs. 112-115, y Fray Gregorio Arcila Robledo, O. F. M., *Fray Diego Barroso, fundador del Colegio de San Buenaventura*, en *Voz Franciscana*, Bogotá, núm. 156, 1938, págs. 303-306, y *Apuntes históricos de la Provincia Franciscana de Colombia*, Bogotá, 1953, págs. 432-436, 486-497.

[4] Cfr. Rivas Sacconi, *op. cit.*, pág. 18.

permiten conocer los datos principales de este religioso[5]. Nacido en Mogotes, Santander del Sur, el 12 de junio de 1725, ingresó a la comunidad franciscana en 1740. Entre 1755 y 1767 el Padre Parrales es profesor en el Colegio Mayor de San Buenaventura[6], primero como profesor de filosofía (1755-1758) y luego como profesor de teología. Expulsados los jesuítas del Nuevo Reino de Granada, el Virrey nombra al Padre Parrales como profesor de Sagrada Escritura en el Real Colegio-Seminario de San Bartolomé. No hemos podido establecer hasta qué año regentó la cátedra de Sagrada Escritura. En carta suya de agosto de 1781 habla de su Cátedra de Sagrada Escritura "en la que me mantengo".

No todo su tiempo lo dedicó el Padre Parrales a la Cátedra. Durante diez años (1757-1767) rige los destinos del Colegio Mayor de San Buenaventura como Rector. Fue, además, examinador sinodal del arzobispado y calificador del Santo Oficio de la Inquisición.

El manuscrito que hemos tenido la fortuna de encontrar nos da a conocer un magnífico expositor, un hombre inquieto y un gran conocedor de los autores escolásticos.

Encontramos en su exposición citas de autores latinos como Horacio; de Santos Padres como San Agustín, San Juan Damasceno, San Atanasio; de los grandes nombres de la escolástica como Santo Tomás, Escoto, Alejandro de Hales, Ockam, Suárez, Cayetano, y de los expositores escolásticos como Dupasquier, Hernández, Vásquez, Ferrara, Capreolo, Briceño, Prado, Juan de Santo Tomás, Sendin, Mastrio, Licheti, Ponce, Zarabela, Bayona, Bezerra, Hurtado, Arriaga, González, Rubio, Polanco, Gonet, Frassen. En la antigua Biblioteca de la Universidad de San Buenaventura hemos podido encontrar casi todas las obras citadas por el Padre Parrales, lo cual nos hace pensar que nuestro profesor fue un gran lector, un inquieto investigador y hombre de gran erudición[7].

---

[5] Ver t. I, legado VI, documento 16, folio 630; t. II, documento 10, folio 405; t. III, documento 58, folio 117.

[6] La organización del colegio Mayor de San Buenaventura fue iniciada por el Padre Diego Barroso en 1708. El Comisario General de Indias confirma la erección del Colegio en 1715 y en 1747 recibe la aprobación regia mediante Cédula de Fernando VI.

Ver: ALBERTO LOPERA T., *La Universidad de San Buenaventura en Colombia — 1708 — (Esbozo para una historia)*, en *Franciscanum*, XVI, 1974, págs. 83-114.

[7] Transcribimos los títulos de las obras citadas por Parrales y que nosotros hemos podido encontrar entre los libros de la antigua biblioteca del Colegio Mayor de San Buenaventura, ya que esta lista es un elemento de juicio para determinar la situación cultural de Santa Fe de Bogotá al promediar el siglo XVIII. Las obras son las siguientes:

SEBASTIÁN DUPASQUIER, *Summa philosophica scholasticae et scotisticae*, 4 vols., 1692.

En los claustros bonaventurianos se encuentra un viejo retrato al óleo del Padre Parrales donde podemos leer que su muerte acaeció el 8 de agosto de 1794 [8].

II. — El Manuscrito

El manuscrito que hemos encontrado no tiene título. Como lo hemos dicho, se trata de una exposición de la Física aristotélica siguien-

---

Jacobo Zarabella, *Commentaria in Aristotelis libros Physicorum*, 1596.
Claudio Frassen, *Philosophia Academica*, 4 vols., 1668.
Vicente González, *Cursus Philosophicus*, 7 vols., 1745.
Juan Merinero, *Cursus integer Philosophiae iuxta mentem J. D. Scoti*, 1659.
Antonio Rubio, *In libros Physicorum Aristotelis*, 1605.
Rodrigo Arriaga, *Cursus Philosophicus*, 1632.
Rodrigo Arriaga, *Disputationes in teriam partem D. Thomae*, 1643.
Alfonso Briceño, *Controversiae in 1. librum sententiarum*, 1638.
Bartolomé Mastrio: *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer*, 5 vols., 1637.
Juan Ponce, *Integer philosophiae cursus*, 1643.
Francisco Polanco, *Cursus Philosophicus*, 1695.
Tomás Hurtado, *Precursor Philosophicus Assecle Aristotelis*, 1641.
Francisco Ferrara, *Quaestiones luculentissimae in VIII libros Physicorum*, 1577.
Juan Capreolo, *Defensiones theologiae divi Thomae*.
Bautista Gonet, *Clypeus theologiae thomisticae*, 5 vols., 1671.
Juan de Santo Tomás, *Cursus Philosophicus*, 3 vols., 1637.
Francisco Liqueto, *Commentarii super novem libros metaphysicorum Scoti*, 1520.
Juan Sendin, *Cursus artium ad mentem Doct. Subtilis*, 1648.
Juan Bayona, *Lectura super formalitate Schoti*.
Alonso de Prado, *Quaestiones dialecticae super libros Perihermeneias*, 1530.

En la biblioteca se encuentran, además, diversas ediciones de las obras de Escoto, Santo Tomás, Alejandro de Hales, Suárez y Cayetano.

[8] En el cuadro encontramos la siguiente leyenda: "El M. R. P. Fray Ignacio Antonio Parrales, lector dos veces jubilado, Doctor Teólogo, Calificador del Santo Oficio, examinador Sinodal de este Arzobispado, Padre ex-Visitador General de esta Provincia — Regente de estudios del Convento Máximo y Colegio del Seráfico Doctor — lector de Escritura del Colegio de San Bartolomé por orden del Emo. Señor Virrey — Varón ejemplar y de tan basta literatura que no sólo los de la ciudad, sino de diferentes lugares le consultaban cosas arduas, hallando todos sosiego en sus dictámenes. Su humildad, recogimiento le conciliaron el amor y veneración de toda la ciudad. Fue director de la Confraternidad del Santo Celo, como también de las demás fundadas en la Capilla de la Santa Veracruz, cuyo empleo tuvo por espacio de catorce años; fue devotísimo de la Reina de los Angeles, y de varios santos lo que manifestó en más de seis años que padeció graves enfermedades, pues entonces fue cuando se empleó todo en formar varias novenas y ejercicios espirituales, excitando con esto a todos con la devoción de los Santos. Falleció en el Convento de N. S. P. S. Francisco de esta ciudad de Santa Fe en el día 8 de agosto a los 69 años y dos meses de su edad no cumplidos, y 54 de religión. Año de 1794. Sic itur ad astra".

do de cerca el pensamiento de Duns Escoto. Iniciado el 28 de marzo de 1757 el curso se extiende hasta el 10 de septiembre del mismo año. De acuerdo a la costumbre de los profesores de la época, el curso bien podría llamarse de las siguientes maneras: "In Physicam" o "Disputationes in Aristotelis Physicam" o "Philosophia naturalis". Este último sería más exacto para denominar el manuscrito, cuya extensión es de 149 folios, ya que el autor hace preceder su exposición de un "Breve perloquium ad naturalem philosophiam".

El Padre Parrales sigue muy de cerca la metodología expositiva de la escolástica. Divide su exposición en siete tratados; los tratados los divide, a su vez, en "distinciones", las distinciones en "cuestiones" y las cuestiones en "artículos".

Los temas de los diversos tratados son los siguientes:

Tratado primero (folios 3-56): sobre la materia y la forma como principios intrínsecos de los cuerpos. Aparece como exposición al primer libro de la Física de Aristóteles.

Tratado segundo (folios 57-118): estudio de las causas. Corresponde al segundo libro de la Física.

Tratado tercero (folios 119-122): sobre el movimiento. Corresponde al tercer libro de la Física.

Tratado cuarto (folios 122-136): sobre el lugar, el vacío y el tiempo. Corresponde al libro cuarto de la Física.

Tratado quinto (folios 137-141): sobre el infinito. Corresponde al libro quinto de la Física.

Tratado sexto (folios 141-146): sobre el continuo. Corresponde al libro sexto de la Física.

Tratado séptimo (folios 147-149): sobre el movimiento local. Corresponde a los libros séptimo y octavo de la Física.

Como podemos ver por los temas, se trata de una exposición de la Física especulativa que los medievales heredaron de los griegos. ¿Cómo explicar que dos siglos y medio después de la aparición de la nueva física, un autor tan informado como Parrales, ignore los cambios que se han operado? No entraremos en detalles para responder a este interrogante. Recordemos brevemente cómo en la misma Salamanca, primer centro universitario de la Madre España, la nueva ciencia brillaba por su ausencia [9]; cómo nuestros centros universitarios fueron erigidos fundamentalmente con el objetivo de preparar a los futuros evangelizadores; cómo, en fin, nuestros colonizadores, a pesar del ob-

---

[9] Para conocer la lamentable situación de los estudios en España se puede consultar a Sor AGUEDA M. RODRÍGUEZ: *Historia de las Universidades Hispanoamericanas*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1973, vol. I, págs. 32, 132.

jetivo económico que los orientó en su aventura, dada su escala señorial de valores y las actividades que desarrollaban, no tuvieron ojos para ver los horizontes que la nueva ciencia ofrecía a quien, como el nuevo hombre burgués, se diera por objetivo el transformar y dominar la naturaleza.

Se movía de esta manera el Padre Parrales en el ambiente de una física especulativa. Así había sucedido con todos los profesores santafereños. Serían necesarios algunos años más para que el pueblo capitalino pudiera oír, de los labios de un Mutis, que el sol había dejado de girar alrededor de la tierra.

Lo novedoso para los santafereños en la enseñanza de Parrales era el poder conocer una interpretación de Aristóteles diferente a la tomista. El Padre Parrales, en efecto, se deja orientar por el maestro de la Escuela Franciscana Duns Scoto. Quisiéramos llamar la atención especialmente sobre dos tesis escotistas largamente expuestas por Parrales.

A. — *Actualidad de la materia* (folios 12 y sigs.). La Escuela Tomista concibió la materia como pura potencialidad. Parrales, siguiendo a Escoto, considera que si la materia goza de cierto grado de inteligibilidad es porque goza también de cierta actualidad y al gozar de ésta debe, *de jure*, ser separable de la forma. Siguiendo a San Buenaventura y a Alejandro de Hales considera Parrales que en la materia están contenidas, como gérmenes incompletos pero activos, las formas que operan en cada transformación y que, con el concurso de agentes externos, originan la producción de los seres vivos.

Se trata de una posición netamente metafísica. Pero vale la pena recordar cómo con el tiempo surgirá a nivel científico la llamada teoría de la evolución polifilogenética, teoría que bien podría relacionarse, de alguna manera, con la tesis de la actualidad de la materia.

B. — *La pluralidad de formas* (folios 22 y sigs.). Es esta una segunda tesis fundamental de la Escuela Franciscana. Si la materia goza de actualidad, el cuerpo debe poseer una cierta actualidad independientemente de la información específica dada por el alma. Si esto es así, es necesario admitir una pluralidad de formas substanciales, esto es, de determinaciones particulares en los seres materiales compuestos.

También aquí podríamos establecer una cierta relación entre la tesis metafísica y los datos de la ciencia moderna que pregona una autonomía o vida elemental de las células frente al todo (teoría celular) y que sostiene que los componentes atómicos conservan sus propiedades independientemente de su estado de combinación (teoría atómica).

Sirva todo lo anterior para dar a conocer al Padre Ignacio Antonio Parrales y a su manuscrito filosófico que hemos tenido el placer de encontrar.

DANIEL HERRERA RESTREPO.

Colaboración en

La Filosofía en Colombia. Historia de las ideas, Bogotá, Ed. El Buho, 1988

10

LA FILOSOFIA EN LA COLOMBIA CONTEMPORANEA (1930-1988)

*Daniel Herrera Restrepo**

1. Origen y desarrollo de la actual actividad filosófica

1.1 Al iniciarse la década de los años treinta el contexto de la filosofía en Colombia presentaba las siguientes características:

De conformidad con la Constitución de 1886, la Iglesia ejercía un rígido control de la enseñanza en relación con su contenido, su administración y la posición ideológica de los docentes.

Dentro de este contexto la enseñanza de la filosofía se reducía al estudio de un tomismo, interpretado, en buena parte, según las orientaciones de Balmes y de la primitiva Escuela de Lovaina.

El pensamiento de los grandes filósofos de Occidente era presentado sintéticamente en forma caricaturesca e, inclusive, ridícula. Dicha presentación sólo podía inducir a un rechazo espontáneo; rechazo que se exigía de hecho de muy diversas maneras: en los exámenes de admisión a la universidad, por ejemplo, los candidatos eran obligados a demostrar la falsedad del positivismo, del determinismo científico y del evolucionismo.

En la medida que el Estado colombiano se regía por criterios teocráticos, la filosofía, concebida como "sierva de la teología", jugaba el papel de mediadora ideológica de la ac-

162

ción y de los principios políticos de quienes ostentaban el poder desde 1886.

Esfuerzos para transformar este contexto se dieron al iniciarse el siglo XX y se acentuaron con el correr de los años. Los procesos de industrialización y de expansión agrícola; la dinámica social plasmada en la creación de movimientos de corte socialista en defensa de la nueva clase proletaria; la polémica iniciada por Uribe Uribe en 1904 sobre la necesidad de un Estado intervencionista; el paulatino conocimiento de diferentes corrientes de pensamiento que se dejaban sentir más allá de nuestra frontera, todo esto fue creando la conciencia sobre la necesidad de cambios radicales en las estructuras del Estado y, de manera especial, en el campo de la educación y de la cultura en general.

Baldomero Sanín Cano, Carlos Arturo Torres, Julio Enrique Blanco, Agustín Nieto Caballero, Luis López de Mesa y Fernando González, entre otros, contribuyeron con su actividad y con sus escritos al proceso de secularización del pensamiento colombiano y al descubrimiento de nuevos horizontes culturales con visiones del hombre, de la sociedad y de la realidad, diferentes a la visión unilateral defendida y divulgada desde los claustros del Rosario y convertida en el fermento ideológico del régimen político existente.

1.2 Llegado el partido liberal al poder en 1930 se inicia ia
el proceso de cambios para poner a Colombia a tono con las exigencias del mundo contemporáneo.

Entre 1930 y 1950 se deben destacar ciertos nombres y ciertos hechos que permitieron que la filosofía conquistara un estatuto autónomo dentro del saber y la cultura, haciendo posible así que su actividad se desarrollara por los caminos de la llamada "normalización":

Una reforma de la educación de acuerdo con los siguientes criterios: el sistema educativo debe estar en armonía con las transformaciones económicas y sociales del país; la educación es función del Estado y, por consiguiente, no puede estar subordinada a la Iglesia; el conocimiento técnico y científico no debe estar supeditado a principios religiosos.

Una transformación, en especial, de la Universidad en lo administrativo y en lo académico, para convertirla en la instancia crítica e investigativa del país y de sus problemas. Para hacer factible esto, la Ley Orgánica de la Universidad (1936) creó la Ciudad Universitaria con el objetivo expreso de que allí se diera "un perpetuo intercambio de ideas, conocimientos y sistemas, que revelará al estudiante, por la vía experimental y directa, la unidad inquebrantable de la cultura". La integración de las pocas unidades académicas existentes y la creación de muchas nuevas dentro de un mismo espacio, propició la introducción de nuevos métodos, la intensificación del uso del laboratorio y de la biblioteca y, sobre todo, la discusión interdisciplinar de las ideas científicas y filosóficas del mundo contemporáneo. Un nuevo ambiente cultural se comenzó a vivir: la educación superior memorística, verbalista y elitista fue cediendo el paso a una educación investigativa y creativa.

Dentro de ese nuevo ambiente sobresalió la actividad desarrollada por la Escuela de Derecho, a la cual llegaron numerosos estudiantes cuyo interés no era el optar por el título de jurista, sino el formarse intelectualmente. Entre estos estudiantes se contaron Luis Eduardo Nieto Arteta, Rafael Carrillo y Danilo Cruz Vélez, quienes en la década de los años cuarenta llevarán a cabo la ruptura con la visión unilateral de la escolástica vigente en las primeras décadas. Fenómenos mundiales como la implantación del fascismo en varios países europeos, la guerra civil española, la segunda guerra mundial, vinieron a unirse a las inquietudes suscitadas por las reformas que se daban en el país y por las discusiones en torno a la concepción positivista del derecho de Hans Kelsen, concepción muy cara a los ideólogos liberales. Las inquietudes intelectuales de estudiantes y profesores fueron favorecidas, en buena parte, por la posibilidad que tuvieron todos ellos de acceder a la lectura de pensadores europeos, gracias a las numerosas traducciones que venía realizando Ortega y Gasset con su grupo de la *Revista de Occidente*. Los tres nombres citados, junto con los de Cayetano Betancur y Abel Naranjo Villegas, asumieron la tarea de introducir entre nosotros el pensamiento de Husserl, Hartmann, Scheler, Heidegger y Ortega, y de crear, de conformidad con las necesidades del momento, un cuerpo doctrinal alrededor de la lógica y de la epistemolo-

gía del derecho, y del hombre en su relación con el mundo de los valores, de la cultura y de la educación.

La importancia y calidad alcanzada por la reflexión filosófica fue de tal naturaleza que se hizo necesario pensar en un espacio que reconociera el estatuto autónomo de la filosofía dentro del saber. La creación del Instituto de Filosofía en 1945 respondió a esta necesidad. El Instituto fue pensado y organizado académicamente de tal manera que permitiera la asimilación crítica y creadora del pensamiento contemporáneo y la investigación seria y rigurosa.

Finalmente, se debe señalar que en 1948 Adalberto Botero y Abel Naranjo Villegas crearon la *Revista colombiana de filosofía*, la primera publicación dedicada exclusivamente a la filosofía. Ellos contribuyeron, igualmente, a la creación de la Academia Colombiana de Filosofía. Las dificultades económicas sólo permitieron la publicación de cinco números de la revista y la orientación política del país en la década siguiente no permitió la supervivencia de la Academia. Para la historia, sin embargo, se deben mencionar estos hechos, pues constituyeron hitos importantes para el desarrollo de la filosofía en el país.

1.3 La década de los años cincuenta significó un retroceso para la actividad filosófica. El Instituto de Filosofía se convierte en Facultad en 1952 y se le cambia su orientación investigadora. Los nuevos programas no tienen ya como objetivo la asimilación crítica del pensamiento contemporáneo, sino la formación ideológica de los estudiantes de acuerdo con "los moldes del cristianismo y de la hispanidad", tal como los concebía el régimen del momento. El austríaco Víctor Frankl se propuso legitimar filosóficamente al nuevo régimen, proclamando la necesidad de un retorno a Santo Tomás y a Suárez como elementos necesarios para descubrir y afianzar nuestra identidad cultural y para hacer posible nuestro "Medio Evo" como corresponde a nuestra "orgánica edad juvenil". El pensamiento de este autor se puede conocer en *Espíritu y camino de Hispanoamérica* (1953), en la cual recoge diversos escritos sobre el tema.

La nueva situación dio lugar, sin embargo, a dos hechos positivos. Por una parte, un buen número de colombianos,

entre ellos algunos de los profesores del Instituto de Filosofía, viajaron al extranjero, lo cual les permitió un conocimiento más directo del pensamiento contemporáneo. Por otra, las inquietudes filosóficas salieron de los dominios de la academia para conquistar espacios más amplios que significaban un reconocimiento social del pensar filosófico. Este fue el significado del grupo que se formó alrededor de la revista *Mito* (1955), bajo la inspiración de Jorge Gaitán Durán y Hernando Valencia.

"La decisión de publicar textos riesgosos, si su valor intelectual lo justificaba, le dieron una fisonomía especial a la publicación". Esta decisión explica, en buena parte, la orientación sartriana de la revista. De Sartre aprendieron a asumir posiciones frente a los diversos problemas con libertad de pensamiento y sin claudicaciones; de él aprendieron, igualmente, a apropiarse y a convertir en objeto de análisis acontecimientos aparentemente sin importancia dentro de nuestra cultura. Muchas fueron las páginas de la revista dedicadas a Husserl, Heidegger y, por supuesto, a Sartre.

1.4 Con la caída de la dictadura en 1957 se normaliza la actividad filosófica y tiende a acrecentarse en cantidad y calidad. Se crean numerosos centros de estudios. En 1975 estos llegaban a 26, localizados a lo largo y ancho del país. Tal fenómeno permitió el incremento de profesores con mayor preparación académica; la publicación de un buen número de revistas especializadas y, finalmente, la frecuente realización de eventos, algunos de los cuales han sido institucionalizados; eventos que, a su vez, han fomentado la discusión rigurosa de ideas y problemas. Entre las publicaciones periódicas se deben citar al lado de *Ideas y Valores* de la Universidad Nacional, fundada en 1951, las siguientes: *Universitas Humanística* (Univ. Javeriana-1971), *Franciscanum* (Univ. S. Buenaventura-1962), *Análisis* (Univ. Sto. Tomás-1968), *Escritos* (Univ. Bolivariana), *Filosofía y Letras* (Univ. de los Andes-1978), *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* (Univ. Sto. Tomás-1979), *Praxis filosófica* (Univ. del Valle-1980), *Universitas Philosophica* (Univ. Javeriana-1983).

Entre los eventos periódicos se deben enumerar: *Los Foros Nacionales de Filosofía* iniciados en 1975 y de los cuales se han celebrado ocho en diferentes ciudades del país; los

Coloquios de la Sociedad Colombiana de Filosofía, la cual, fundada en 1978, ha discutido en ocho diferentes eventos, problemas específicos; los *Congresos internacionales de filosofía latinoamericana* que viene organizando la Universidad de Santo Tomás, cada dos años, a partir de 1980.

En la actual década se debe destacar la actividad editorial, fruto de la madurez alcanzada por la actividad filosófica. No menos de 25 títulos han sido publicados por las universidades Nacional, de Antioquia, del Valle y de Santo Tomás. Esta última universidad en sólo dos años ha publicado dentro de su colección *Biblioteca Colombiana de Filosofía* 10 títulos dentro de un programa que pretende recoger los escritos más sobresalientes de los últimos dos siglos, lo cual permitirá escribir, con conocimiento de causa, una historia de las ideas filosóficas en Colombia y valorar los aportes de nuestra cultura a la cultura universal.

Rubén Sierra, uno de los grandes promotores de la actividad filosófica en el país, sintetiza la situación actual en los siguientes términos: "Llama la atención el amplio espectro de corrientes filosóficas representadas en Colombia. El interés profesional de la filosofía no se limita ahora a unos cuantos pensadores, promovidos por editoriales latinoamericanas, como sucedía en el pasado, sino que va desde la fenomenología, cuyo cultivo lleva varias décadas, hasta la filosofía anglosajona, tradicionalmente ignorada o mirada despectivamente entre nosotros. Este amplio espectro está permitiendo una convivencia de pensamientos contrapuestos, lo que favorece por lo demás la discusión académica entre las escuelas".

2. Pensadores, temas y problemas

La Filosofía en Colombia. Bibliografía del siglo XX (USTA, 1985) nos da a conocer 2.740 títulos diferentes de libros, artículos y ensayos de carácter filosófico producidos en este siglo por 707 autores. Cincuenta y cinco de ellos son destacados dentro de la bibliografía por tener "tras de sí una obra significativa de dedicación, si no exclusiva, sí preferente a la filosofía, no sólo en forma socrática de docencia oral, sino mediante el arduo ejercicio de la investigación". Las

cifras citadas son una buena expresión de la actividad filosófica. Se puede afirmar que no hay tema, ni problema, ni filósofo de valía que no haya sido objeto de atención y de análisis por parte de los actuales pensadores colombianos. Ante la imposibilidad de analizar en detalle estos temas, problemas y filósofos, se consideran en esta parte únicamente aquellos pensadores colombianos que han alcanzado un reconocimiento unánime, como los representantes más significativos del quehacer filosófico colombiano y como maestros, en buena parte, de las nuevas generaciones. Igualmente, se han escogido a dos representantes de las dos tendencias que han alcanzado mayor raigambre en el país, a saber, la fenomenología y la filosofía analítica.

2.1 Luis Eduardo Nieto Arteta

La *distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias de la cultura* establecida por Ricker fue el punto de partida de su reflexión filosófica, al mismo tiempo que lo llevó a un distanciamiento del marxismo y a una permanente crítica del positivismo. Tanto el uno como el otro pecan por su excesivo "naturalismo". Si bien es cierto que las ciencias de la naturaleza poseen un sentido totalmente objetivo, en las ciencias de la cultura el sentido depende de la existencia de un sujeto. De aquí la necesidad de elaborar las ontologías regionales correspondientes a los diversos modos de ser y una ontología pura que ponga al descubierto el contenido antinómico de las diversas esferas de la realidad. Para la elaboración de estas ontologías Nieto A. busca el apoyo de la fenomenología como ciencia eidética y descriptiva, pues considera que "el metafísico y sistemático 'método dialéctico' —Hegel, Marx, Engels—" no permite poner a descubierto lo típico de los modos de ser del hombre, de lo social y de lo jurídico, modos que fueron los que más le interesaron.

La *ontología de la vida* exige el rechazo de toda visión materialista o espiritualista. Son visiones unilaterales que no respetan los datos aportados por el análisis fenomenológico, como tampoco los respetan aquellas visiones que postulan en la existencia humana oposiciones mecánicas, rígidas o excluyentes, o que buscan defender una especificidad del hom-

LUIS EDUARDO NIETO ARTETA
(1913-1956)

Nieto Arteta nació en Barranquilla en 1913. Obtuvo su doctorado en Derecho y Ciencias Políticas en la Universidad Nacional en 1938. Como estudiante participó en movimientos de izquierda, interesándose, entonces, por el marxismo como el método más apropiado para la investigación y la crítica de la realidad histórica y social. Al término de sus estudios universitarios viró hacia la filosofía bajo la influencia del pensamiento alemán, en especial de Heinrich Ricker y Edmund Husserl. Con sus numerosos escritos, Nieto Arteta dio a conocer en Colombia la filosofía contemporánea, constituyéndose, de este modo, en el iniciador de la actual actividad filosófica del país. Su muerte voluntaria muy temprana (1956) explica el carácter inconcluso y desigual de su rico pensamiento.

Cinco obras escribió Nieto A. en vida: *De Lombroso a Pende* (1938), *Economía y cultura en la historia de Colombia* (1942), *La interpretación de las normas jurídicas* (1944), *El café en la sociedad colombiana* (1958), *Lógica y ontología* (1960). Algunos de sus 150 ensayos y artículos han sido recogidos en *Ensayos históricos y sociológicos* (1978) y en *Obras selectas* (1983).

bre consistente, por ejemplo, en una excluyente libertad o en una razón meramente objetivante.

La vida representa una esfera autónoma que define un cierto modo de ser y unas determinadas conexiones objetivas, sin que lo típico de este modo ni sus conexiones hagan de la vida la realidad fundamental como lo piensan los vitalistas.

El modo de ser propio de la esfera de la vida se revela como la unidad y división de contrarios. En este sentido ella es dialéctica y se opone al modo de ser de la realidad natural. La unidad y división del modo de ser del hombre se da entre: libertad y necesidad, racionalidad e irracionalidad, objetividad y subjetividad, materia y espíritu, inmanencia y trascendencia, riqueza y privación, historicidad e inhistoricidad, finitud e infinitud. El hombre es al mismo tiempo todo esto.

Pero estas diversas oposiciones se superan dialécticamente en una unidad. El hombre, por ejemplo, no es pura libertad como lo quisiera Sartre, ni pura necesidad como lo defienden ciertos materialistas. El está sometido a la necesidad de decidir, pero es libre en relación con lo decidido. Pero esa necesidad no es de tipo causal —como sucede en la naturaleza—, y al no serlo no elimina la libertad. Aún más, la libertad sólo es posible gracias a esta necesidad de decidir. Una libertad que no se decide no es libertad. Por consiguiente, libertad y necesidad son opuestos que se reconcilian en una unidad. Esta unidad y esta oposición permiten comprender, añade Nieto A., el fenómeno de la angustia humana: el hombre tiene que decidir en cada instante, pero lo decidido es irreparable ya que el tiempo es irreversible.

La unidad y división de los contrarios citados definen, pues, el modo de ser del hombre. Hay que añadir, sin embargo, que este modo de ser se realizaba de muy diversas maneras a través de la historia: hay épocas históricas en las cuales prima la racionalidad sobre la irracionalidad, o lo contrario, como también hay épocas dominadas por la materia o por el espíritu. Finalmente, también son diversas las conexiones internas entre cada una de tales unidades y divisiones de contrarios y las otras. La irracionalidad de la vida, por ejemplo, está vinculada con la necesidad —el 'tener que' decidir— como la racionalidad lo está con la libertad: el hombre se decide ra-

cionalmente, aun cuando los motivos no los adopte racionalmente, puesto que tiene que decidir forzosamente.

La *ontología de lo social* descubre, igualmente, el carácter dialéctico del modo de ser de lo social. En esta esfera la unidad y oposición dicen relación al ser y al deber ser, al hecho y al valor, a la tensión entre medios y fines. La sociedad es el resultado de las relaciones que establecen los hombres entre fines y medios para satisfacer sus necesidades. Estas relaciones en cuanto fruto de decisiones humanas están impregnadas de un "sentido objetivo" que se expresa en los valores compartidos por los individuos que conforman una determinada sociedad en un determinado momento histórico. El sentido de los hechos sociales, al no ser perceptibles de forma inmediata, como sí lo es el sentido de las realidades naturales, debe ser alcanzado a través de la comprensión de las vivencias de los sujetos. Esta comprensión pone al descubierto cómo no hay una separación radical entre valor y realidad, entre ser y deber ser.

El contenido estimativo y valioso de los hechos sociales está vinculado, pues, a la existencia humana. La existencia "se realiza en los hechos sociales"; ella es "un estar en el mundo creándolo". De ahí que en el hombre "la óntica se da en la necesidad de tener que hacerse su propia existencia". Dada la historicidad del hombre, la realidad social y el mundo creado estarán sometidos también a la historicidad. En la escala de valores que acompañan las decisiones siempre se da un valor fundamental del cual depende la unidad y coherencia de las decisiones parciales, y el sentido de la totalidad. Este valor no es el mismo para todos. "Cada vida individual realiza. . . una peculiar orientación existencial" a partir de la cual crea su mundo. La vivencia del valor fundamental expresa al mismo tiempo una determinada concepción del hombre y del mundo. La realización de esta concepción origina la totalidad social, a saber, ese conjunto de experiencias que tienen idéntica significación; totalidad integrada por un orden jurídico, una moral, una religión, unos hábitos sociales.

Las notas ónticas de esta totalidad social, según Nieto A., son la individualidad y singularidad, la originalidad e irrepetibilidad, notas que se contraponen a la igualdad e identidad

de la realidad natural que el científico traduce en sus generalizaciones y en la formulación de sus leyes.

La *ontología de lo jurídico* pone al descubierto como modo de ser de lo jurídico el "deber ser", relación necesaria y objetiva cuyo contenido se expresa en la imputación normativa o proposición jurídica. Al lado de la categoría pura del deber ser, Nieto A. analiza como categorías fundamentales el deber ser jurídico, el derecho subjetivo y la relación jurídica. De las categorías fundamentales fluyen determinados conceptos categoriales: sujeto activo, sujeto pasivo, objeto, etc. Nieto A. dedicó numerosos ensayos al modo de ser de lo jurídico como también a la lógica correspondiente, lógica que él concibió como trascendental y no meramente formal. En este sentido él interpretó la Teoría Pura del Derecho de Kelsen.

2.2 Cayetano Betancur

Además de su preocupación por divulgar "filósofos y filosofías" y de realizar análisis sociológicos sobre el ser de los colombianos con el apoyo de categorías orteguianas, Betancur dirigió su atención preferentemente a una valoración del quehacer filosófico en Colombia y a los problemas filosóficos del derecho. Su gran comprensión del pensamiento de Ortega y Gasset y la utilización que hizo de éste, no significó para él, sin embargo, una adopción incondicional al maestro español. Por el contrario, rechazó el núcleo fundamental del vitalismo del filósofo español a saber, la concepción de la razón vital. Hay que reprocharle a Ortega, sostiene, el que haya hecho de la razón vital una razón añadida a la vida, como una razón de que la vida se hiciera menesterosa para resolver los problemas de cada instante. La vida del hombre es problemática porque también es razón y el problema de la vida surge precisamente de que la razón es la única capaz de formular problemas.

Desde 1933 hasta su muerte Betancur se planteó el problema de *la filosofía en Colombia.* Negó siempre la existencia de ésta en cuanto "cuerpo doctrinal peculiar a nuestra cultura y de origen autónomo". Prueba de ello es la imposibilidad de identificar temas y problemas propios, que pertenezcan a

CAYETANO BETANCUR CAMPUZANO
(1910-19)

Nació en Copacabana (Ant.) el 27 de abril de 1910. Se doctoró en Derecho y Ciencias Políticas en la Universidad de Antioquia en 1936. Cofundador de la Universidad Pontificia Bolivariana. Decano dos veces de la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional. Fundador de la revista *Ideas y Valores* (1951). Por su desacuerdo con las orientaciones que el nuevo régimen político, vigente en Colombia a partir de 1950, impuso en la Facultad de Filosofía y por su inconformidad con el retiro forzoso de algunos de sus profesores, fue separado de su cargo. El tiempo dedicado al ejercicio de la jurisprudencia y a la administración académica, no le permitió entregarse de lleno a la reflexión filosófica. El sentido de su obra lo resumió en los siguientes términos: "Mis grandes aspiraciones, dado lo que es Colombia y lo que hemos visto que ha sido en materia filosófica, son ceñidamente dos: poder divulgar con toda precisión y honestidad intelectuales ciertos grandes maestros de la filosofía como Aristóteles, Santo Tomás, Kant, Hegel, Scheler, Heidegger; y escribir unas cuantas monografías con pensamiento propio, sobre puntos muy delimitados de la problemática que estos filósofos nos han dejado". Betancur fue uno de los grandes promotores de la filosofía en Colombia durante las décadas de los años cuarenta y cincuenta.

Entre sus obras se destacan: *Introducción a la filosofía del Derecho* (1936), *Sociología de la autenticidad y la simulación* (1955), *Introducción a la ciencia del Derecho* (1953), *Bases para una lógica del pensamiento imperativo* (1968). En el volumen *Filósofos y filosofías* (1969) recogió un buen número de artículos y ensayos.

nuestro mundo cultural; y los temas asumidos de la filosofía universal no son enfrentados a partir de un punto de vista original sobre la realidad, que permita indicar hasta qué punto se ha contribuido a enriquecer el pensamiento occidental en relación con el tratamiento de dichos temas. Se dan "escritores filosóficos" que, coyunturalmente, analizan un problema, a veces con atisbos de verdadero valor, pero incapaces de una labor continuada y sin temática que desarrolle, profundice e infiera las consecuencias de sus instituciones fugaces. Frente a estos escritores existen, sin duda, los "especializados", pero cuyos escritos son una profesión de fe a un determinado filósofo o escuela, sin que ofrezcan un mínimo desarrollo del pensamiento profesado. En unos y otros, el pathos que los alienta no es el de una toma de conciencia de sí y para sí, sino la antipatía o simpatía que sicológicamente experimentan frente a un filósofo.

Para Betancur dos son las causas de esta situación. La reflexión filosófica original presupone, de una parte, una emancipación ideológica que sólo se alcanza a través de un largo período; por otra, dicha reflexión exige definir y delimitar un "paisaje" para la actividad del espíritu. El colombiano es, para él, un "aventurero" dentro de un mundo cuyo horizonte no tiene límites. Así como no existe una burocracia inamovible, pues un escribiente puede convertirse en ministro; o así como el pequeño burgués puede adquirir, de la noche a la mañana una gran riqueza, así también el intelectual colombiano rechaza convertir parte del horizonte infinito en su propia parcela, en su propio "paisaje espiritual", dentro del cual, con paciencia y rigor, le sería lícito esperar los frutos de una verdadera investigación filosófica.

Betancur, sin embargo, fue optimista. La actividad filosófica, en la cual él participó significativamente, estaba llena de promesas y, como fruto de las grandes transformaciones dadas en este siglo, veía surgir un sentido de responsabilidad en el intelectual colombiano. Este sentido de responsabilidad bien podía conducir a una reflexión ética y, a través de ésta, a una reflexión metafísica.

La inquietud filosófica fundamental de Betancur fue, sin duda, la *filosofía del derecho*. Como para todos sus contemporáneos, esta inquietud fue alimentada por los problemas

planteados por el formalismo de la teoría del derecho de Kelsen. Como todos sus colegas, Betancur buscó interpretar y superar dicho formalismo, precisamente, a partir de un punto de vista ético o axiológico. Como todos ellos consideró, igualmente, que la concepción del derecho por parte de Kelsen, a pesar de su fuerte tendencia al formalismo, implicaba un contenido ideológico.

Para poner al descubierto este contenido, no recurrió como algunos de sus colegas, a la fenomenología, puesto que ésta, según él, permanecía a nivel del idealismo: descubrir, a nivel ético, la esencia de la persona, no es descubrir al hombre concreto ni al prototipo de hombre como persona moral.

Recurriendo a la lógica formal, Betancur buscó poner de presente que el derecho es un pensamiento imperativo al que le adviene, para que sea vigente, una voluntad imperativa. En este sentido el derecho no es un *ser*, ya que un imperativo nunca dice lo que *es*, sino lo que *debe ser*. Kelsen, sin embargo, consideraba que este deber ser era equivalente a un *querer ser*, libre de toda connotación axiológica.

Pero, ¿con qué razón o cómo se fundamenta ese imperativo? ¿Ese imperativo, ese deber ser, puede imponer una obligación? Sólo lo puede, sostiene Betancur, sobre la base de un fundamento ético o de justicia. Este fundamento es la exigencia de seguridad y justicia sociales.

2.3 *Rafael Carrillo Lúquez*

La reflexión fundamental de Carrillo se ha desarrollado como *crítica al positivismo jurídico* de la Teoría pura del Derecho de Kelsen. No se trataba de oponer a este positivismo un jusnaturalismo o una concepción ideal del derecho, sino de poner de presente el carácter excluyente de este positivismo y sus vacíos al encerrarse dentro de los límites de un formalismo que sólo considera la norma dada en sí misma, rechazando toda referencia a conceptos externos a la misma, más concretamente a conceptos éticos o metafísicos. Para Carrillo la racionalidad no puede ser definida exclusivamente

RAFAEL CARRILLO LUQUEZ

Nació en Atanquez (Cesar) el 25 de agosto de 1909. Estudió Derecho en la Universidad Nacional animado no por el correspondiente título sino por el deseo de formarse intelectualmente, ante la inexistencia, en ese entonces, de facultades de filosofía. Complementó su autoformación filosófica en Alemania.

En 1946 fundó el Instituto de Filosofía, anexo a la Facultad de Derecho, el cual, pasados algunos años, se convirtió en Facultad de Filosofía. Ante la falta de publicaciones especializadas, Carrillo utilizó, desde 1939 y por varios años, el periódico *El Siglo* para divulgar las ideas filosóficas.

Obras: *Axiología de la teoría pura del derecho* (1947), *Filosofía del derecho como filosofía de la persona* (1945). La Biblioteca Colombiana de Filosofía recogió en *Escritos filosóficos* (1986) el conjunto de los trabajos filosóficos de Carrillo.

por la legalidad sistemática del "es así" para inferir de allí el "así debe ser".

El derecho ciertamente es una positividad, pero una positividad poseedora de un sentido que emana de su esencia. ¿Cuál es esta esencia? Con ayuda de la analítica existencial de Heidegger, Carrillo buscó delimitar esta esencia.

La *esencia del derecho* es el "ser algo que el hombre hace para hacerse a sí mismo, y el hacerse a sí mismo constituye la realización del valor supremo de una persona".

De acuerdo con lo anterior, el derecho no es una realidad que se le imponga al hombre desde su exterior. Tampoco es el resultado de una decisión arbitraria del mismo hombre. El derecho se fundamenta en la correlación esencial entre el hombre y la realidad. El hombre, en efecto, es un ser cuyo ser consiste en tener que ser, y tener que serlo con otros en el mundo. Existir es, pues, coexistir y el mundo es, precisamente, el conjunto de posibilidades que se le ofrecen al hombre para la realización de su existencia como proyecto. Esta realización implica, por consiguiente, un trascenderse hacia las propias posibilidades y elegir libremente entre ellas. "Teniendo cada persona el deber de ser fiel a su esencia propia que es realizarse perpetuamente y teniendo así mismo poder para realizarse, tiene que preferir una entre varias posibilidades; tiene también, consecuentemente, el *derecho de preferencia*. Sobre este deber primordial se funda un derecho".

Pero si existir es coexistir, el hombre no puede desconocer la copresencia de los otros que buscan también realizarse a partir de determinadas posibilidades. Si mi realización sería imposible si otros obstaculizan mi derecho a elegir entre las posibilidades, así también la realización de los otros sería imposible si yo obstaculizo su derecho de preferencia. Por consiguiente, "el hombre tiene que limitar la libertad de las personas con quienes convive, para lograr el cumplimiento de aquel derecho, y a través de él, poder ejercitar los actos de preferencia en que cada uno desarrolla su persona".

Como persona tengo, pues, el derecho de realizar mis posibilidades, pero solamente hasta donde no coarte la posibilidad de realización de los otros. De esta manera se hacen

necesarias normas que reglamenten el ejercicio de la libertad. La libertad natural tiene que dar paso a la libertad jurídica: "el límite dentro del cual puede moverse todo hombre inocuamente para el otro detemina la ley". Así el derecho es algo que el hombre hace para poder hacerse.

Si el derecho es una mediación para la autorrealización del hombre, esto significa que ese derecho, por más positivo que sea, tiene una *referencia esencial a los valores*. Bajo la inspiración de Scheler y de la fenomenología, Carrillo aplica una reducción axiológica para poner de presente esta referencia esencial del derecho a los valores y de los valores a la persona, considerando a ésta como el valor fundante de todo valor.

Para explicitar el fundamento del derecho no es suficiente la pregunta por aquello que en el derecho positivo es válido para cualquier derecho positivo específicamente considerado. Es necesario preguntarse por el ser del derecho. Esta pregunta, sin embargo, sólo puede recibir una respuesta cuando se tenga la respuesta al interrogante sobre el ser del hombre. La respuesta de Carrillo a toda esta problemática la sintetizó de la siguiente manera: el derecho "es algo que el hombre hace para hacerse a sí mismo, y el hacerse a sí mismo constituye la realización del valor supremo de una persona".

2.4 Danilo Cruz Vélez

La *correlación hombre y cultura* ha sido para Cruz V. el tema central de la reflexión filosófica. A diferencia de los pensadores que hasta ahora se han mencionado, cuyo interés giró alrededor de la filosofía del derecho, Cruz V. ingresó a la vida verdaderamente filosófica motivado por el pensamiento de Scheler. En lo que sí estuvo de acuerdo con sus compañeros, fue en asumir una actitud crítica frente al inspirador de su reflexión. Sus escritos, desde el primer momento, implicaron esta actitud, la cual le permitió distanciarse tanto del antropologismo de Scheler como del culturalismo de Cassirer. Para Cruz V. las posiciones de los filósofos mencionados son unilaterales, pues no existe una subordinación de la cultura al hombre (Scheler), ni del hombre a la cultura

DANILO CRUZ VELEZ

Nació en Filadelfia (Caldas) el 23 de diciembre de 1920. Estudió derecho en la Universidad Nacional como la mayoría de los intelectuales de la década de los cuarenta. Posteriormente (1951), viajó a Friburgo (Alemania) en donde estudió filosofía. Uno de sus profesores fue Heidegger.

Cruz Vélez fue decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional y de la misma facultad en la Universidad de Los Andes.

Danilo Cruz ha sido considerado como el mayor exponente de la filosofía en Colombia. De aquí el nombre de "filósofo colombiano" que se le ha dado, aunque él considera demasiado prematuro el hablar de originalidad filosófica en Latinoamérica. Según él, primero se deben cumplir ciertas etapas, una de ellas, la asimilación del pasado filosófico de Occidente, mediante un diálogo permanente con los representantes de ese pasado. La actividad filosófica de Danilo ha sido, precisamente, un diálogo ininterrumpido y sistemático con ese pasado.

Dentro de este diálogo la obra más importante de Danilo Cruz es *La filosofía sin supuestos: De Husserl a Heidegger*. Recientemente, la universidad Santo Tomás editó una colección de escritos suyos con el título: *De Hegel a Marcuse*.

DANILO CRUZ VÉLEZ

FILOSOFIA SIN SUPUESTOS

De Husserl a Heidegger

EDITORIAL SUDAMERICANA
BUENOS AIRES

(Cassirer). Entre los dos se da una correlación que impide pensar al hombre sin su relación a la cultura ni a la cultura sin su refencia al hombre. Pero ¿cómo fundamentar metafísicamente esta correlación?

Bajo la inspiración de Heidegger, Cruz V. encuentra esta fundamentación en la estructura ontológica del mismo hombre, gracias a la cual éste es "un ente que sobrepasa la naturaleza y se ata a un mundo proyectado por él". Para Cruz V. como para Heidegger el hombre no es un yo que pueda desligarse de la trascendencia para constituirse en sujeto puro. El yo se le revela como Dasein al analizar la doble relación del hombre con el ser y del ser con el hombre; se le presenta como existencia cuando considera el ser estático del hombre dentro de esta relación; se le descubre como trascendencia cuando considera el movimiento del hombre desde los entes hacia el ser; y como ser-en-el-mundo cuando piensa en el término de la trascendencia y en la dimensión concreta en que está el hombre en relación con el ser. Finalmente, el hombre se le presenta como libertad, al pensar en la posibilidad que le es dada de liberarse de los entes para trascender en la dirección del ser.

Desde la anterior perspectiva el origen de la cultura está en la libertad del hombre de trascenderse hacia un mundo como horizonte de las posibilidades en su proyecto de "tener que ser". La cultura responde así a la estructura del hombre como apertura al ser. A partir de esta apertura el hombre hace que las cosas "sean", que los entes adquieran un sentido. La suma de significaciones, como horizonte de posibilidades en el trascenderse del hombre, constituye, precisamente, la cultura y en este sentido ella es la única morada del hombre.

El hombre no puede ser, por consiguiente, fuera de esta morada. Pero esta morada está sometida a la temporalidad propia del hombre. Los mundos culturales cambian. Con Nietzsche se anuncia la muerte de un mundo —el sometido al Logos— y el nacer de uno nuevo dominado por la "voluntad de poder" que se encarna en las posibilidades de la técnica. El mundo de lo técnico es la morada actual del hombre. Como mundo de posibilidades, incluye la posibilidad misma de la muerte del hombre. La sumisión de éste a la técnica ¿no constituye acaso la mayor de sus alienaciones? La evapora-

ción del ser de los entes que ocurre en la técnica ¿no implica acaso "un nihilismo más radical" que el que quería superar Nietzsche? Estos interrogantes constituyen el alimento de la actual reflexión de nuestro filósofo. Reflexión metafísica, pero al mismo tiempo ética.

Allí donde está comprometido el ser del hombre hay un problema ético. El nihilismo que acompaña a la técnica urge una nueva reflexión sobre la esencia del hombre y de su relación con la esencia de la misma técnica, en vista a la creación de un humanismo que salve al mismo tiempo el ser del hombre y el ser del mundo técnico.

El "mundo problemático es el campo dentro del cual se mueve la filosofía. Esta es una ciencia que sólo se pone en movimiento cuando en el horizonte humano surgen los problemas". El problema actual para el hombre es la salvación del hombre, es la salvación de la técnica del nihilismo. Este problema es esencialmente ético y como tal determina la orientación ética de la reflexión actual del "filósofo colombiano", quien desde sus inicios sólo ha pensado en el hombre y en su mundo.

2.5 *Rubén Sierra Mejía*

Hablar de una "filosofía colombiana" es, para Rubén Sierra, un sin sentido. La filosofía como actividad se ha normalizado en el país; ella constituye ya un fenómeno de indudable significación en la vida cultural colombiana; se está trabajando con responsabilidad profesional; ella ha dejado de ser "oficio" de unos cuantos pensadores promovidos por fuerzas extrañas a la misma filosofía. La presencia de una amplia gama de tendencias filosóficas está permitiendo no sólo el debate de las ideas sino también la toma de posiciones críticas frente a los grandes filósofos inspiradores de dichas tendencias. Lo anterior permite el ser optimistas frente al futuro del filosofar en Colombia. Sin embargo, esto no significa que se pueda tener la ilusión de una "filosofía colombiana".

La filosofía se caracteriza por implicar un esquema metodológico y categorial a partir del cual se comprende, se re-

RUBEN SIERRA MEJIA

Nació en Salamina en 1937. Terminados sus estudios filosóficos de pregrado en la Universidad Nacional, viajó a Munich (Alemania) para adelantar los de postgrado. La actividad filosófica de Rubén Sierra ha sido intensa: Como profesor en la Universidad de Caldas, Valle y Nacional; como director de la revista *Ideas y Valores* (1976-1987); como fundador de la colección "Biblioteca Filosófica de Colombia"; como promotor y primer presidente de la Sociedad Colombiana de Filosofía; como coordinador de diversos eventos que han permitido una mayor socialización de la filosofía en el ambiente cultural del país.

Pocos como Rubén Sierra han investigado el desarrollo de la filosofía en Colombia y pocos como él, igualmente, han contribuido a este desarrollo. De aquí la importancia de su posición frente al problema de una filosofía colombiana y su inscripción dentro de la filosofía analítica.

Obras: Son numerosos los ensayos y artículos publicados por Rubén Sierra. Algunos de ellos han sido reunidos en *Ensayos filosóficos* (1978), *Apreciación de la filosofía analítica* (1987) y *La responsabilidad social del escritor* (1988).

presenta y se expresa la realidad. La universalidad es de la esencia de la filosofía porque es una y la misma razón la que formula estos esquemas y porque es una y la misma realidad a la cual se enfrenta esta razón. Si se habla de filosofía, "tenemos que referirnos irremediablemente a una disciplina creada por los griegos, que ha llegado a nosotros a través de Europa, y de la cual no nos es posible prescindir en cualquier proyecto de pensar filosóficamente".

Pertenecemos a una tradición cultural y dentro de ésta tenemos un mismo destino. Para esta tradición, los problemas filosóficos se definen en términos filosóficos y no en términos sociológicos, geográficos o telúricos.

Es posible que un determinado esquema metodológico o categorial predomine en un lugar y que, por consiguiente, se le pueda identificar como la manera de "hacer filosofía" en dicho espacio geográfico. En este caso se puede hablar de la "naturalización" de un pensamiento dentro de un determinado ambiente cultural. Es posible, igualmente, que dada una situación concreta, determinados problemas filosóficos atraigan predominantemente la atención, como fue en los años cuarenta el problema de la fundamentación filosófica del derecho en nuestro medio. Todo lo anterior no significa, sin embargo, la renuncia a la universalidad propia del filosofar.

Pensar un problema propio por fuera de un esquema metodológico y categorial, que se inscriba en la tradición de la filosofía occidental, sólo conduce a una interpretación nocional pero no conceptual de la realidad. Es esta interpretación la que se expresa a través del ensayo, estilo que con maestría se ha dado en el país, pero estilo de naturaleza tan ambigua y semánticamente equívoca como la misma interpretación nocional.

Rubén Sierra ha sido considerado como el "responsable" de la intensa actividad que se desarrolló actualmente alrededor de la filosofía analítica. Su interés por esta filosofía puede ser interpretada, precisamente, como una estrategia suya para superar esa ambigüedad y equivocidad del filosofar tradicional en el país. Para él, la función fundamental de la filosofía analítica es la de servir de control al pensamiento. De aquí su esfuerzo por divulgar y "naturalizar" la filosofía

analítica, especialmente la de Russel y Popper; divulgación que ha adelantado a través de escritos que se caracterizan por su "rigor elegante", como si nuestro filósofo quisiera demostrar que el pensamiento para ser riguroso no tiene que renunciar a la elegancia en su expresión.

Interés primordial de Sierra ha sido el delimitar el sentido de la filosofía analítica, cosa no fácil de hacer por las diferencias fundamentales que se dan entre los representantes de esta tendencia filosófica. Se trata, en efecto, de una tendencia que no puede ser caracterizada por un cuerpo doctrinal, ni por el uso exclusivo de un método, ni por una determinada problemática. Antes que doctrina, la filosofía analítica es una práctica, concretamente la práctica del análisis lógico-lingüístico en la solución de ciertos problemas del conocimiento —especialmente el científico— y en la formulación de las creaciones del mismo conocimiento. De conformidad con lo anterior, es propio de la filosofía analítica iniciar su tarea seleccionando un conjunto de problemas, definiendo el punto de vista a partir del cual serán analizados los problemas seleccionados y adoptando un esquema conceptual con el cual se llevará a cabo el análisis.

Sierra considera con Wittgenstein que la mayoría de los problemas y de los errores filosóficos surgen "cuando el lenguaje está de vacaciones". De aquí que anterior a la necesidad de una "crítica de la razón", está la urgencia de una "crítica del lenguaje" que permita analizar el esqueleto formal de los discursos, y que conduzca, entre otras cosas, a corregir el mal uso que se hace del lenguaje.

No interesa a la filosofía analítica el origen del conocimiento —lo cual exigiría un análisis del sujeto—, ni su desarrollo diacrónico. Le interesa tomar este conocimiento sincrónicamente como un dominio que obedece a leyes propias, gracias a las cuales puede transformarse autónomamente. Desde esta perspectiva la fundamentación de un discurso radica en la lógica y no en un sujeto trascendental o psicológico. Las condiciones de posibilidad de un discurso son del orden lingüístico. De esta manera la filosofía analítica renuncia a las síntesis sistemáticas y a las visiones totalizantes que pretenden ofrecer una interpretación exhaustiva del mundo. Sus esquemas están en función únicamente de un análisis del len-

guaje con el cual construyen los discursos limitándose a actitudes de aproximación que, si no permiten las satisfaccjones propias de la "sabiduría", sí permiten la satisfacción de un avanzar con rigor y claridad.

2.6 *Guillermo Hoyos Vásquez*

1. El tema central de la reflexión filosófica de Hoyos ha sido el *interés y la responsabilidad por la emancipación del hombre* que definen, según él, al filósofo en cuanto filósofo. De este tema surge su permanente interrogación sobre el sentido del quehacer humano, de la ciencia, de la historia y de la acción política.

Las respuestas a los anteriores interrogantes conforman un todo que responden al proyecto fenomenológico de una *ontología del mundo de la vida*, ontología en la cual la reflexión sobre las funciones de la subjetividad empírica y trascendental en su relación con la cotidianidad, de inspiración husserliana, es complementada con la tematización del pensamiento de Kant acerca de la libertad como aquello que define el ser del hombre y acerca del reino de los fines, y con el neomarxismo de Habermas que le ofrece los elementos para un análisis crítico de las determinaciones concretas e históricas de aquellas funciones de la subjetividad.

2. El mundo de la vida, aquél de la cotidianidad, anterior a toda tematización, es, como totalidad, el mundo de los intereses, de las motivaciones, de la inspiración de temas del conocimiento de los objetos de la ciencia, a partir de lo cual el hombre, en actitud subjetiva-relativa, constituye en forma anónima el sentido de todo lo real y, al hacerlo, convierte a este mundo en el fundamento genético de toda otra actitud diferente a la natural; a saber, filosófica, científica, técnica, política.

3. Siguiendo de cerca a Husserl, analiza Hoyos cómo en la *actitud natural*, propia de la cotidianidad, el sentido subjetivo-relativo de este mundo es desconocido. El hombre en esta actitud toma el mundo como el conjunto de cosas, per-

GUILLERMO HOYOS VASQUEZ

Nació el 1 de septiembre de 1935 en Medellín. Licenciado en Filosofía y Letras por la Universidad Javeriana. Licenciado en Teología por St. Georgen (Frankfurt 1967). Doctor en Filosofía por la Universidad de Colonia (1977). Su tesis de doctorado *La intencionalidad como responsabilidad. Teleología de la historia y teleología de la intencionalidad en Husserl*, fue dirigida por Landgrebe, quien fuera asistente de Husserl. Hoyos ha sido profesor de las universidades Javeriana, Andes y Nacional y decano de la Facultad de Ciencias Humanas de esta última.

Obras: Son numerosos los ensayos que ha publicado tanto en revistas nacionales como extranjeras. Su tesis de doctorado fue publicada en alemán dentro de la colección muy especializada *Phenomenologica* de los Archivos de Husserl de Lovaina. Su obra más sistemática, publicada por la Universidad Nacional, tiene por título *Los intereses de la vida cotidiana y las ciencias* (1986).

sonas, instituciones y hechos, que están allí frente a él, como objetividades autónomas. Esta actitud se refuerza con la orientación positivista de la ciencia que expresamente anula la intervención del sujeto con el propósito de ser más objetivo, convirtiendo en simples *datos mudos* al conjunto de realidades —incluyendo al hombre— para organizarlos y someterlos a modelos causales estructurales y, al hacerlo, poder manipular y controlar la realidad, incluyendo a la misma sociedad humana en miras de una mayor racionalización de la productividad.

Hoyos considera que el verdadero sentido de la epojé y de la reducción fenomenológica mediante las cuales el hombre puede cambiar esta actitud natural por una actitud reflexiva es la de permitir develar, por una parte, lo subjetivo-relativo de la realidad, de la ciencia y de la historia y, por otra, permitir el análisis de la estructura de la subjetividad que, en forma intencional y teleológica, se constituye en la génesis de todo sentido y de toda objetividad. Este análisis de carácter intencional y teleológico de la subjetividad le permite a Hoyos descubrir el interés emancipatorio que rige a esta subjetividad, a saber, el *interés de determinar responsable y autónomamente el destino del hombre.*

4. Desde esta actitud reflexiva Hoyos se ha interesado de manera especial, en adelantar bajo la inspiración de Husserl una crítica radical del *positivismo científico.* Para este positivismo la ciencia es sólo la sistematización en modelos formales de la experiencia, en vistas a una posible instrumentalización técnica de los conocimientos, reduciendo así la racionalidad a la simple validez formal de las proposiciones. Pero ¿por qué y para qué se hace ciencia? ¿Qué tiene que ver esta producción con la historia concreta del hombre y de la sociedad? Las respuestas a estos interrogantes sólo son posibles cuando se reconoce que la ciencia es la producción de un sujeto con motivaciones, fines y valores que en su operar está determinado por la totalidad socioeconómica-política de la historia real. De aquí que la legalidad de la validez formal debe ser fundamentada en una lógica de la verdad y de la experiencia, si se quiere justificar la racionalidad del quehacer científico.

Juzgar con sentido es juzgar algo con pretensión de verdad. Pero este juzgar se refiere al nivel de la experiencia y se

fundamenta en ella. Por consiguiente, la pretendida validez científica está condicionada por la "relación trascendental de todo producto teórico a la experiencia histórica concreta de los sujetos", la cual, a su vez, está determinada por intereses concretos. Lo anterior invalida la pretendida neutralidad valorativa de la que se gloría el científico: todo obrar está determinado por fines, incluyendo el quehacer científico. Estos fines, a su vez, se articulan en la sociedad concreta con los fines e intereses políticos y el sentido político que se le dé finalmente a la ciencia determina "significativamente" el quehacer del científico. Al filósofo, como crítico de la sociedad, le corresponde develar hasta qué punto este juego de intereses responden al interés supremo de la emancipación humana. Hoyos al hacerlo nos muestra cómo la crítica al positivismo necesariamente se convierte en crítica política.

5. Para esta crítica no es suficiente, piensa Hoyos, develar la historicidad como estructura de la subjetividad, como lo hizo Husserl. Es necesario mostrar los intereses específicos que determinan la práctica científica, tal como lo ha intentado el neomarxismo de Habermas.

El sujeto trascendental también es un verdadero sujeto histórico. Este sujeto no es el sujeto de la historia como programación lineal y rutinaria del futuro (historicismo), ni el sujeto autónomo que determina *a priori* una praxis histórica hipotética (Ilustración), ni el sujeto empírico que interviene en la historia como mera función dependiente (conductismo e ingeniería social), sino el sujeto que teleológicamente tiende hacia una producción significativa de la historia, que asume responsablemente, por una parte, el telos mismo de la historia como historia de la emancipación y, por otra, asume la historia concreta (materialidad histórica) como motivación filosófica en la cual los intereses del sujeto instrumentalizan las estructuras del sujeto trascendental y al hacerlo les da un carácter de funcionalidad.

3. Tendencias actuales de la filosofía en Colombia

Como se ha visto, una de las características de la actual actividad filosófica es la presencia de diversas tendencias, lo cual favorece el debate y la toma de posiciones críticas.

Una de las consecuencias inmediatas de esta situación ha sido, como ya se ha dicho en la primera parte, el incremento de eventos y de publicaciones. Citemos estas tendencias y algunos de sus principales representantes. Los escritos correspondientes se encuentran en *La Filosofía en Colombia-Bibliografía del siglo XX*.

1. *La fenomenología:* Además de Guillermo Hoyos, reflexionan desde la fenomenología: Daniel Herrera R., Gonzalo Serrano, Juan Manuel Botero.

2. *Hegelianismo:* Su principal representante es Jorge Aurelio Díaz. Cerca de él se encuentran Luis Alberto Restrepo, Angelo Papacchini y Ramón Pérez Mantilla. Este último interpreta a Hegel desde una posición marxista.

3. *Hermenéutica:* Carlos B. Gutiérrez, Jaime Rubio y Angel M. Sopó.

4. *Filosofía analítica:* Además de Rubén Sierra Mejía, se deben citar Adolfo León Gómez, Magdalena Holguín, Danilo Guzmán, Juan Manuel Jaramillo.

5. *Filosofía Latinoamericana:* Germán Marquínez, Luis José González, Roberto Salazar, Eudoro Rodríguez.

6. *Metafísica:* Jaime Vélez Sáenz, Jaime Hoyos, William Betancur.

7. *Marxismo:* Rubén Jaramillo, Estanislao Zuleta.

8. *Filosofía de las ciencias:* Luis Enrique Orozco, Víctor Florián, Gonzalo Hernández de Alba.

Se debe mencionar igualmente un interés creciente por el pensamiento de Zubiri. Fideligno Niño, Luis Enrique Ruiz y Germán Marquínez son algunos de los pensadores que demuestran interés especial por el filósofo español.

BIBLIOGRAFIA BASICA

Las tendencias actuales de la filosofía en Colombia, USTA, 1987. Contiene las ponencias discutidas en el IV Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, presentadas por los principales filósofos colombianos.

La filosofía en Colombia, Bibliografía del siglo XX, USTA, 1986. Obra indispensable para conocer quién es quién en filosofía en Colombia, las organizaciones y eventos filosóficos de los últimos años.

La filosofía en Colombia (Siglo XX). Compilación de Rubén Sierra. Procultura, Bogotá, 1986. Contiene una selección de textos de los siguientes filósofos: Nieto Arteta, Danilo Cruz V., Rafael Carrillo, Jaime Vélez S., Daniel Herrera R., Guillermo Hoyos, Estanislao Zuleta, Cayetano Betancur, Francisco Posada, Rafael Gutiérrez G.

PRESUPUESTO PARA EL ESTUDIO DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA.

Daniel Herrera R.

NOTA: Para facilitar la discusión debo advertir que los siguientes puntos han sido elaborados bajo la inspiración de Lukacs y especialmente de L. Goldmann defensor de un estructuralismo genético. Goldmann, que sepamos, no elaboró sistemáticamente los principios del estructuralismo que practicó.

1. Todo pensar filosóficamente válido constituye una "estructura" significativa.
"Diremos que hay una estructura cuando están reunidos elementos en una totalidad que presenta ciertas propiedades en tanto que totalidad y cuando las propiedades de los elementos dependen, entera o parcialmente de estos caracteres de la totalidad" (Piaget, Estudios de epistemología genética).

2. Un pensar merece el nombre de filosófico, por consiguiente, en la medida en que presente una coherencia interna, una solidaridad entre las partes, un conjunto de relaciones necesarias de jerarquía interna o de dependencia entre los diversos elementos que lo constituyen, de tal manera que los elementos no pueden ser separados de

la totalidad para ser estudiados fuera del conjunto.
Mostrar la relación necesaria de cada elemento con el todo, será precisamente uno de los objetivos fundamentales de una investigación

3. Poner en claro esta coherencia interna es lo que llamamos "comprender" a un autor. Pero no es suficiente la comprensión. Es necesario explicar lo comprendido, es decir, realizar la inserción de la comprensión alcanzada en estructuras más englobantes que nos permitan conocer la génesis del pensar. Estas estructuras explicativas superiores y totalizantes han sido llamadas (Goldmann) estructuras categoriales y pueden ser descritas como un sistema de valores, categorías, etc. que rigen tanto la conciencia como la praxis colectivas.

4. Esta estructura categorial no sólo rige realmente, determina o media la teoría y la praxis colectivas, sino que también permite al investigador explicar conjuntamente, unitariamente, ambas. Si la explicación aportada por la estructura categorial se revela exacta, la hipótesis se convierte en algo supremo que se llama significación.

5. ¿Por qué la explicación? Porque si un pensar filosófico constituye una estructura, ello se debe al hecho de que él representa un esfuerzo por racionalizar, resumir, expresar y rebasar un conjunto de actitudes y problemas humanos planteados en determinada época y en determinado país. Toda obra filosófica es la organización unitaria- a nivel conceptual- de un universo.

6. Lo anterior significa, en contra del racionalismo individualista, que

el verdadero sujeto del pensar no es el individuo sino la colectividad, sin que esto signifique negar el valor del hombre individualizado, ya que cada individuo se mueve mediado por las circunstancias, pero es capaz, por su actividad, de cambiar las circunstancias que lo determinan. (A través de la praxis el hombre conquista su libertad).

7 Si el hombre es determinado por las circunstancias, éstas, a nivel de la conciencia y de la praxis son elaboraciones colectivas o transindividuales. Un pensar filosófico intenta ajustarse o se niega a ajustarse a una serie de comportamientos de origen colectivo y a una serie de "conciencias colectivas" o modos de relacionar que le sirven de punto de referencia.

8. El conjunto de actitudes y problemas de una época y de un país constituyen una estructura dinámica hacia la cual tienden los individuos pero que sólo es alcanzada por los individuos particulares cuando coinciden con las tendencias del grupo y las llevan a su última coherencia. Es el caso, por ejemplo, de los grandes pensadores en filosofía.

Por consiguiente, para analizar una obra filosófica no podemos quedarnos con el texto únicamente. La coherencia interna de una obra debe ser puesta en relación con el conjunto de estructuras más bastas que definen el proceso histórico de la humanidad